مركز الفكر المعاصر

مقالة التجسيم

دراسة نقدية لخطاب خصوم ابن تيمية المعاصرين



الإصدار (٢٥)

دراسات عن ابن تيمية

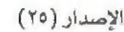
فهد محمد هارون

مقالة التجسيم

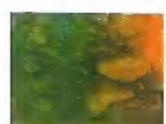
فهد محمد هارون

مركز الفكر المعاصر

مركز الفكر المعاصر



الإصدار (٢٥)



مقالة التجسيم

دراسة نقدية لخطاب خصوم ابن تيمية المعاصرين

في خضّم الشهرة والانتشار لمذهب الأشاعرة ظهر في أوائل القرن الثامن من يدعو لإعادة النظر فيه، بل ونقضه بعمق ودراية ووعي وشمول، ولم يكن ابن تيمية مخالفاً عادياً، بل كان قوياً في نشر دعوته وما يؤمن به مهما ترتب على ذلك من نتائج وآثار، ولا أدلّ على ذلك من وقوفه في وجه ما رآه مخالفاً للحق بالرغم من سلطة هذا المخالف وسطوته.

لقد حارب ابن تيمية الفلسفة ونقضها، وردّ على المعتزلة وفنّد آراءهم، ونال مذهب التصوّف والتشيّع حظاً وافراً من وقته وردّه، وأما النصيب الأوفى والأكمل فكان من حظّ الأشاعرة وأتباعهم، وهنا ندرك كم كان عمق الخلاف - كمّاً ونوعاً - بين ابن تيمية ومخالفيه، وفي المقابل كان ابن تيمية يتمتع بعقلية جبّارة فيّاضة وأسلوب قوي رصين جعلت الموافق والمخالف يذعن له إقراراً واعترافاً بالعلم وسعة الفهم والاطلاع.

ويأتي هذا البحث ليعالج واحدة من أهم تلك القضايا المتنازع فيها بين ابن تيمية وخصومه، ألا وهي (عقيدة التجسيم).

وهدفنا في هذا البحث تجلية الحق وردّه إلى أصحابه، فإن كان ابن تيمية بريئاً من هذه العقيدة فتكون قد نصرنا مظلوماً، وإن كان مخطئاً فيكون نصره بتبيان خطئه.





تصميم الغلاف

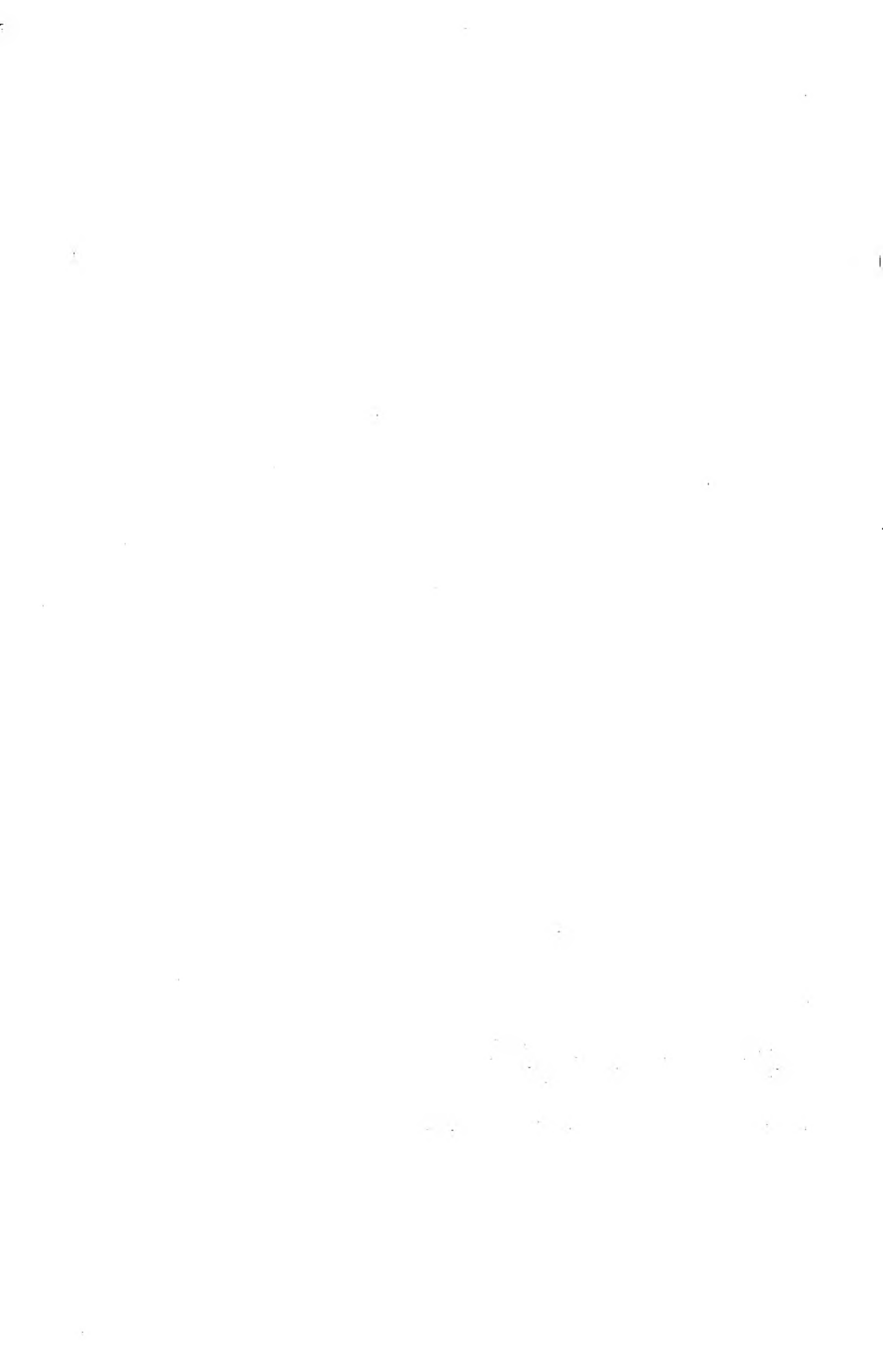
الناشر

دار الوعي للنشر والتوزيع
DAR ALWAAI

المملكة العربية السعودية
هاتف 966114539883 فاكس 966114532157
ص.ب 242193 الرمز البريدي 11322
daralwae@gmail.com

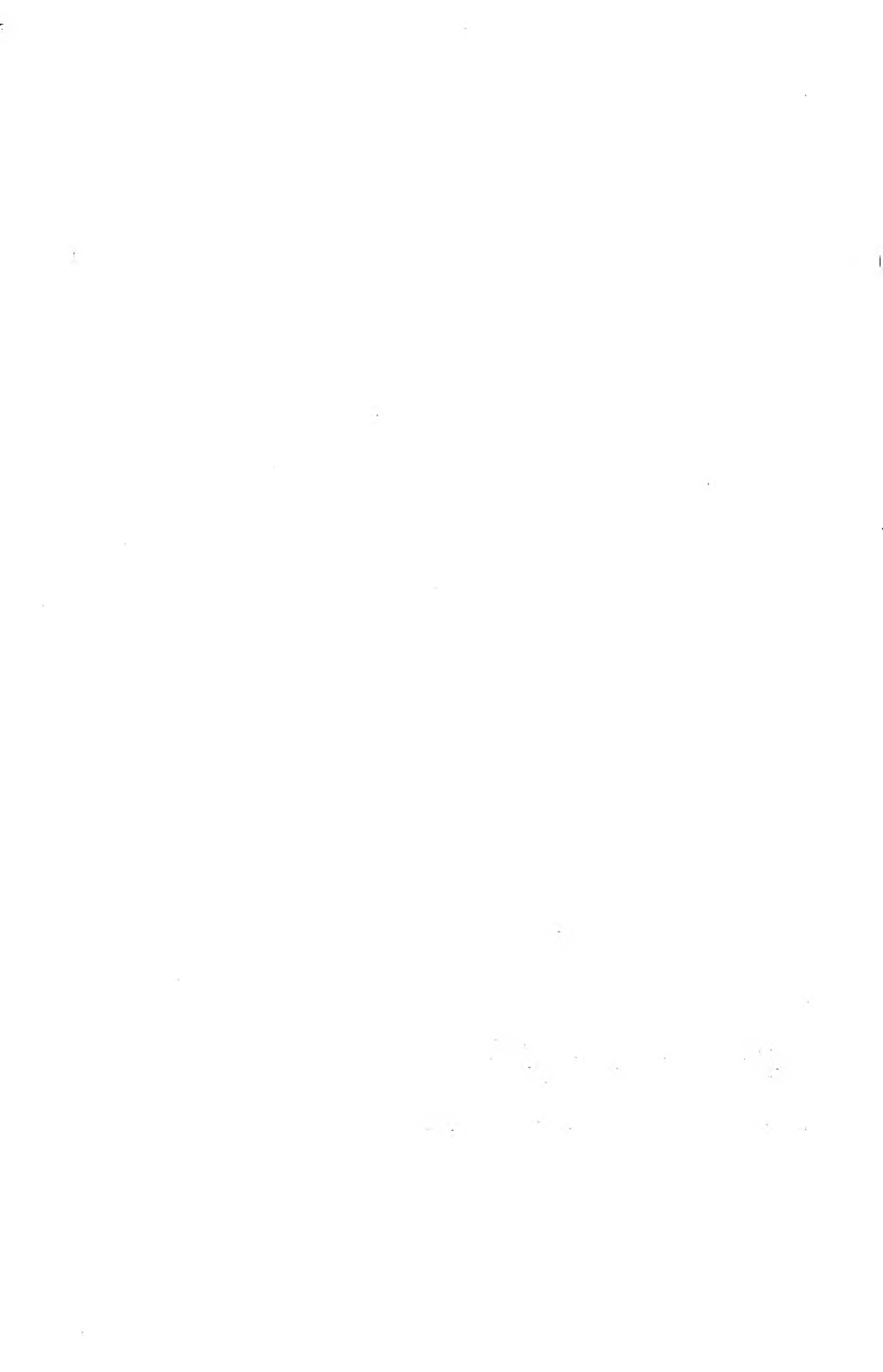


9 786039 054016



مقالة التجسيم

دراسة نقدية لخطاب خصوم ابن تيمية المعاصرين



مقالة التجسيم

دراسة نقدية لخطاب خصوم ابن تيمية المعاصرين

فهد محمد هارون

الطبعة الاولى

١٤٣٥ هـ

ح دار الوعي للنشر والتوزيع ، ١٤٣٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
هارون ، فهد محمد
مقالة التجسيم : دراسة نقدية لخطاب خصوم ابن تيمية المعاصرين / فهد محمد هارون - الرياض ، ١٤٣٥هـ
٤٢٨ ص ؛ .. سم
ردمك : ٦-١-٩٠٥٤٠-٦٠٣-٩٧٨
١- ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم ٢- الأسماء والصفات
٣- البدع في الإسلام أ.العنوان
ديوي ٢٤١ ١٤٣٥/٢٧١٠

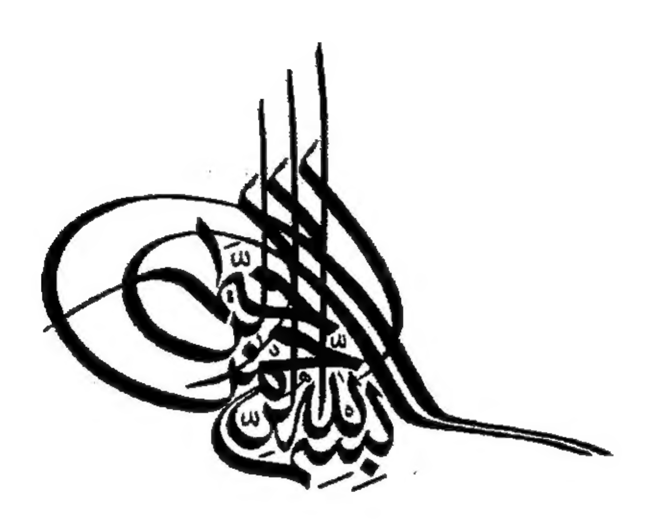


مركز الفكر المعاصر

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ

markazfekr@hotmail.com
هاتف ٠٠٩٦٦١١٤٥٣٩٨٨٣ - فاكس ٠٠٩٦٦١١٤٥٣٢١٥٧
الموقع الإلكتروني www.al-fikr.com



المقدمة

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ؛ ليظهره على الدين كلّه ، وكفى به شهيدًا. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له؛ إقرارًا به وتوحيدًا ؛ وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله – صلى الله عليه وآله وسلّم تسليمًا مزيدًا – وبعد:

فقد بُعث رسول الهدى – صلى الله عليه وسلم – ليخرج الناس من ظلمات التيه إلى أنوار التوحيد، في وقت قد ساد فيه الشرك والبُعد عن الحق تبارك وتعالى. حتى اطّلع جبار السماوات والأرض على أمم تلك العصور ،فمقتهم عربهم وعجمهم ، إلا بقايا من أهل الكتاب، فالخلق قد تنكبوا طريق ربهم وانحرفوا عن منهج رسلهم – عليهم الصلوات والسلام – وكان أخطر مظاهر هذا الانحراف : الخلل الذي أصيبت به البشرية في علاقتها مع ربها وخالقها – جلّ شأنه –، فقوم نسبوا لله الزوجة والولد، وآخرون جعلوا معه آلهة أخرى يعبدونها ؛ لتقربهم إلى الله زلفى، وقوم أوغلوا في التجريد – بداعي التنزيه – حتى نظروا إلى ذات الإله على أنها فكرة مجردة عن كل صفة، وفي المقابل وُجد من الأمم من قاس ذات الخالق على المخلوق ؛ ولم يستطع تصور ذات الإله إلا من خلال النظرة لذات المخلوق، وهكذا جاءت الرسالة المحمدية لتعالج هذا الانحراف الخطير في نظرة الخلق للذات الإلهية.

لقد عالج القرآن الكريم جميع مظاهر الانحراف السابقة ، بأسلوب واضح جلي، بعيد عن التعقيد والغموض، يدرك مراده العلماء والعامة–على حد سواء– ولذا فإننا لا نجد أيّ خلاف بين الجيل الأول ؛ فيما يتعلق في جناب الإلوهية – خاصة في باب أسماء الله وصفاته –. إلا أن هذا الصفو لم يلبث أن تكدر بمرور الزمان وتَعرّض الأمة للفتن والأزمات التي كان مطلعها في عهد عثمان – رضي الله عنه – ثم جدّ في الإسلام فرق وآراء

كالخوارج والمرجئة والشيعة.

أما فيما يتعلق بمسائل الأسماء والصفات فقد تطورت واتسعت رقعة الخلاف فيها ؛ بظهور الجهم بن صفوان وأتباعه الجهمية، الذين تصدى لهم علماء السلف في عصرهم ، بقوة وصرامة، وصار الخلاف محصور بين طائفتين: السلف والجهمية.

وفي أوائل القرن الثاني للهجرة ظهر المعتزلة، وحملوا لواء الدفاع عن الإسلام ضد خصومهم من الثانوية والصابئة والملاحدة، ولم يهدأ الخلاف - في هذه المرحلة - بينهم وبين السلف وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - حتى وصل الأمر ذروته بتدخل السلطة السياسية ؛في فرض عقائد المعتزلة على العامة؛ وإجبار العلماء - وإن وصل الأمر إلى القتل - على اعتناق أفكار المعتزلة. وهذه المرحلة وإن كادت أن تكون نقطة تحول فاصلة، إلا أن التباين بين مذهب السلف (أهل الحديث) وبين مذهب المعتزلة كان كبيرًا، أضف أن الأئمة الأعلام ، كالإمام أحمد بين حنبل ، كان لهم الدور البارز في محو رسم أفكار الاعتزال.

ومن قبل تلك الفترة وبعدها ظهرت طوائف تنظر إلى صفات الله تعالى ، بنفس النظرة لذات المخلوق؛ فإذا وصف الله نفسه بالرحمة فهي نفسها رحمة المخلوق...، وهؤلاء طوائف المشبهة والمجسمة من الكرّامية وغيرهم.

ثم جاء الإمام الأشعري - رحمه الله تعالى - في أوائل القرن الرابع، فحاول أن يسلك طريقًا وسطًا بين طوائف المشبهة والنفاة من الجهمية والمعتزلة.

وبغضّ النظر عن تطور المذهب - كما سيأتي - إلا أن الحقائق والوقائع يقرران أن :المذهب الأشعري انتشر واشتهر في أرجاء العالم الإسلامي ، كالشام ومصر وبلاد المغرب، وكاد أن يكون من المسلمات، أن طريقة

الأشعري هي طريقة السلف، ومذهب أتباعه هو مذهب أهل السنة والجماعة. بل أي مذهب يعارضه قد يرمى بالمروق والإلحاد»[(١)].

وفي خضمّ هذه الشهرة والانتشار لمذهب الأشاعرة، ظهر في أوائل القرن الثامن، من يدعو لإعادة النظر في هذه المسلمات، بل ونقضها بعمق ودراية ، ووعي وشمول،وذلك ببزوغ أحمد ابن تيمية –رحمه الله – ،لم يكن ابن تيمية مخالفًا عاديًا، بل كان قويًا في نشر دعوته وما يؤمن به ،مهما ترتب على ذلك من نتائج وآثار، ولا أدلّ على ذلك من وقوفه في وجه ما رآه مخالفًا للحق ؛ بالرغم من سلطة هذا المخالف وسطوته.

لقد حارب ابن تيمية الفلسفة ونقضها، وردّ على المعتزلة وفنّد آراءهم، ونال مذهب التصوّف والتشيّع حظًا وافرًا من وقته وردّه، وأما النصيب الأوفى والأكمل فكان من حظّ الأشاعرة وأتباعهم، وهنا ندرك كم كان عمق الخلاف – كمًا ونوعًا – بين ابن تيمية ومخالفيه، وفي المقابل كان ابن تيمية يتمتع بعقلية جبّارة فيّاضة ، وأسلوب قوي رصين ، جعلت الموافق والمخالف يذعن له ، إقرارًا واعترافًا بالعلم ، وسعة الفهم والاطلاع، وبذلك فلا عجب أن نجد تلك المفارقة الغريبة في نظرة الناس لفكر ابن تيمية ومنهجه.

«فقد اختصم الناس في ابن تيمية، واشتدّ اختلافهم حوله، بل لعلّ تاريخ الإسلام في عصوره الوسطى والأخيرة لم يشهد شخصية اختلف فيها الناس اختلافهم في ابن تيمية، أو كان لها من كثرة الخصوم والأنصار ما كان له؛ فهو في نظر فريق من الناس شيخ الإسلام، وقدوة الأنام، وأحد المجددين للدين، وزعيم النهضة الإسلامية الحديثة؛ فقمع البدعة، وأظهر السنة، ورجع بالناس إلى طريق السلف الأول من الصحابة والتابعين، وحارب كل غريب مستحدث، وخلّص الدين مما لحق به من أضرار وشابه

(١) انظر الهراس، محمد خليل، ابن تيمية السلفي، ص٧، دار الإمام أحمد ١٤٢٩ – ٢٠٠٨م.

من فساد، ورسم النهج للمصلحين من بعده ؛ يقتفون أثره ويترسّمون خطاه، نهض لكل فرقة من فرق الزيغ والضلال ؛ يبطل أقوالها ويزيف أراءها...إلخ.

وهو في نظر فريق آخر من المسلمين ضال مضل، وكافر ملحد، يشبّه اللهّ بخلقه، ويصفه بأنه مستوٍ على عرشه، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأنه يتكلم بحرف وصوت.

وهو مع ذلك ينتقص من قدر الرسول – صلى الله عليه وسلم -؛ فيمنع التوسّل والاستغاثة به، ويحرّم قصد قبره للزيارة، ويجترئ على أصحابه فيخرق إجماعهم، ويتناول أقوالهم بالنقد والتجريح... إلخ[١].

ويأتي هذا البحث ليعالج واحدة من أهم تلك القضايا المتنازع فيها، بين ابن تيمية وخصومه، ألا وهي (عقيدة التجسيم).

وقد يقول قائل: ما الداعي إلى مثل هذا النوع من الرسائل لأمة غارقة في أوحال التخلف والقهر والظلام، ألم يكن حرّيًا أن تتجه أقلام الباحثين نحو كلّ فكر يلملم شتات الأوصال، ويجمّع ما اختلف من آراء، علّ ذلك يكون خطوة في طريق إعادة العزة والرفعة لهذه الأمة؟!

والحق أن هذا القول له جانب كبير من الصواب – ضمن نظرة معينة لأحداث الواقع الذي نعيش – ولنتجاوز هنا مواطن صالحة للأخذ والرد في التساؤل السابق لنقول: لم يأت هذا البحث ليكون مجرد عملية تكرار لتراث الماضي ، أو نابشًا لخلاف طالما عاش أبناء الأمة ظلماته ومآسيه، وإن كان قد تمخضّ من عصارة هذه الظلمات ما لا يمكن تجاوزه أو السكوت عنه – إذا أردنا نصح أمتنا بحق وصدق – لقد نتج من آثار هذا الخلاف عقائد وأحكامًا كان أخطرها، تكفير المخالف وإخراجه من ملة الإسلام![٢]

---

(١) الهراس، ابن تيميّة السلفي، ص٩٨،وانظر ابن تيميّة، محمد أبو زهرة،ص٩.

(٢) أو يأتي آخر شغله الشاغل الحديث عن هذه القضايا وكأن الإسلام محصورًا بذلك ولعله لو فتّش عن قلبه لوجد أن ذلك مما يوافق هواه،والله المستعان.

ولا شك أن هذا العالِم الذي رُميَ بالكفر، لا يمثل نفسه فقط، وإنما له أتباع ومحبّون يشكلون جزءًا من جسد هذه الأمة، وما لا ريب فيه: أن هؤلاء الأتباع لن يستقبلوا من رماهم بالكفر بالورد والتقبيل، ولعله يكون فيهم من جنس أولئك الذين وَجدوا في هذه المسائل ما يوافق هواهم – مع قلة دين وخفة ورع – فلا يترددوا في رد الباطل بباطل مثله، وهكذا إن تُرك أصحاب السفينة يخرقوا نصيبهم، فلن نجنيَ بعدها إلا مزيدًا من التفرق والغرق في الظلام.

قد جاء هذا البحث ليناقش مسألة عقدية كثر الخلاف حولها، وتباين الفرق إزاءها، حتى رمى بعضهم بعضًا بالضلال والابتداع – والبرهان والحجة عند الجميع – أن المخالف مجسمٌ داعيًا لعقيدة التجسيم.

ولا يخفى مكانة ابن تيمية – رحمه الله – من العلم وأهله، يشهد بذلك الموافق والمخالف، فمعرفة صدق هذه التهمة من عدمها، لا شك أنه مما يهم طالب العلم والباحث عن الحق، كيف لا؟!. والنبي – عليه الصلاة والسلام – يقول: «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا»[1]

وحتمية النصر تكون أوجب وأدعى إن كانت متعلقة في رجل من أهل العلم والديانة؛ فهدفنا في هذا البحث تجلية الحق وردّه إلى أصحابه، فإن كان ابن تيمية بريئًا فنكون قد نصرنا مظلومًا ،وإن كان مخطئًا فيكون نصره بتبيان خطئه ، سائلين المولى تبارك وتعالى أن يوفقنا إلى حسن القصد وسلامة الاتباع؛هذا وما كان من توفيق فمن الله وحده وما كان من خطإٍ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه براء.

---

(١)البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، كتاب الوحي، ٣، ١٦٨، حديث رقم ٢٤٤٤، دار الشعب، القاهرة ط١، ١٤٠٧هـ

التعريف بابن تيمية (رحمه الله تعالى)

اسمه ونسبه هو شيخ الإسلام، وعلم الأعلام، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم ابن الشيخ الإمام شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله، الحرّاني، النميري الدمشقي.

سبب تلقيبه بـ«ابن تيمية»:

هذه النسبة أطلقت على جدّه الخضر بن محمد، أو جدّه الأعلى محمد بن الخضر، وفي سببها روايتان:

إحداهما: أن الخضر بن محمد، أو محمد بن الخضر – وهذا هو الأكثر– حج على درب تيْماء، فرأى جويرية تخرج من خباء، ولما رجع وجد امرأته وضعت جارية .فلما رآها قال يا تيمية، كأنه يشبهها بتلك الجويرية، فلقب بذلك.

الثانية: قيل، إن جدّه محمدًا كانت أمه تسمى تيمية، وكانت واعظة، فنُسب إليها، وعرف بها.

مولده ونشأته:

وُلد بحرّان يوم الإثنين عاشر، وقيل الثاني عشر من شهر ربيع الأول سنة إحدى وستين وست مائة.

وقد نشأ شيخ الإسلام – رحمه الله تعالى – النشأة الأولى بحران إلى أن بلغ سبع سنين، فأغار التتار عليها ففرّ أهلها منها، وكان منهم عائلة شيخ الإسلام، فقدم به أبوه إلى دمشق، فنشأ بها شيخ الإسلام ،أتم إنشاءه وأزكاه، وأنبته الله أحسن النبات وأوفاه، وكانت مخايل النجابة عليه في صغره لائحة، ودلائل العناية فيه واضحة، ولِمَ لا ونشأته في بيت علم وفقه،

فأبواه وأجداده وإخوانه وكثير من أعمامه كانوا من العلماء الفطاحل المشاهير، فمنهم جده الأعلى محمد بن الخضر، وأبوه عبد الحليم بن محمد، وجده الأدنى عبد السلام بن عبد الله مجد الدين أبو البركات صاحب«المنتقى» و«المحرر» .ففي هذه البيئة الصالحة نشأ ابن تيمية بين العبادة والتقوى، والعلم والورع والزهادة».

شيوخه:

لقد بذل شيخ الإسلام غاية الجهد لطلب العلم وتحصيله من أبوابه، وسمع من خلق كثير، يربو عددهم أكثر من مائتي شيخ.

من هؤلاء الشيوخ:

أولًا: أبو العباس زين الدين أحمد بن عبد الدائم المقدسي(ت ٦٦٨هـ).

ثانيًا: الإمام تقي الدين أبو محمد إسماعيل بي إبراهيم بن أبي اليسر التنوخي(ت ٦٧٢هـ).

ثالثًا: القاضي شمس الدين أبو محمد عبد الرحمن بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي(ت ٦٨٢هـ).

رابعًا: علي بن أحمد بن عبد الواحد السعدي المقدسي المعروف بابن البخاري(ت ٦٩٠هـ).

خامسًا: القاضي شمس الدين أحمد بن إبراهيم السروجي الحنفي، شارح الهداية(ت ٧١٠هـ).وغيرهم كثير.

تلاميذه:

وبعد أن أخذ شيخ الإسلام قسطًا من العلم ؛ أهلّه القسط بعد ذلك أن يلقي دروسه، وكان أول درس له سنة(ت ٦٨٠هـ)، وقد حضر هذا الدرس كبار علماء دمشق وفضلاؤها، منهم: القاضي بهاء الدين المزكي الشافعي، والشيخ تاج الدين الفزاري شيخ الشافعية، والشيخ زين الدين ابن المرحل الشافعي، وزين الدين بن المنجّى شيخ الحنابلة.

وقد وصف ابن كثير هذا الدرس قائلًا: «وكان درسًا هائلًا، وقد كتبه الشيخ تاج الدين الفزاري بخطه لكثرة فوائده ، وكثرة ما استحسنه الحاضرون، وقد أطنب الحاضرون في شكره على حداثة سنة وصغره، فإنه كان عمره إذ كان عمره إذ عشرين سنة وستين».

ومن هؤلاء التلاميذ:

أولًا: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، المفسر، النحوي، الأصولي، الشهير بـ«ابن قيم الجوزية».

قال الحافظ ابن حجر في تقريظه كتاب«الرد الوافر» لابن ناصر الدين: «لو لم يكن للشيخ تقي الدين – ابن تيمية- من المناقب إلا تلميذه الشهير شمس الدين بن قيم الجوزية صاحب التصانيف النافعة السائرة، التي انتفع بها الموافق والمخالف، لكان غاية في الدلالة على عظم منزلته»[1].

ثانيًا: ومنهم أيضًا الإمام الحافظ علم الدين أبو محمد القاسم بن محمد بن البرزالي الشافعي(ت ٧٣٩هـ).

ثالثًا: الحافظ الكبير، العالم العلامة، جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي(ت ٧٤٢هـ) صاحب تهذيب الكمال، وتحفة الأشراف.

رابعًا: الإمام الحافظ، العالم النحرير، مؤرخ الإسلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي الشافعي(ت ٧٤٨هـ).

وغير هؤلاء كثير.

مصنفاته:

قال ابن عبد الهادي: «ولا أعلم أحدًا من متقدمي الأمة ولا

---

(١)ابن ناصر الدين، محمد بن أبي بكر (ت ٨٤٢هـ)، الرد الوافر على من زعم بأن من سمى تيمية شيخ الإسلام كافر، ص١١١، (تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ، م١).

متأخريها جمع مثل ما جمع، ولا صنف نحو ما صنف، ولا قريبًا من ذلك، مع أن أكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه، وكثير منها صنفه في الحبس، وليس عنده ما يحتاج إليه من الكتب»[1].

وقال الذهبي: «وما أُبعِد أن تصانيفه إلى الآن تبلغ خمس مائة مجلدة»[2].

وقال أيضًا: «جمعت مصنفات شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد ابن تيمية فوجدتها ألف مصنف، ثم رأيت له مصنفات أُخر»[3].

أولًا: الاستقامة، طبع بمكتبة السنة.

ثانيًا: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، طبع في مجلدين بتحقيق د. ناصر العقل.

ثالثًا: الإيمان، طبع أكثر من طبعة.

رابعًا: التدمرية، طبع، واختصره الشيخ محمد صالح العثيمين.

خامسًا: تفسير سورة الإخلاص، طبع.

سادسًا: تفسير سورة النور، طبع.

خامسًا: الصفدية، كتابنا هذا.

سادسًا: قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، طبع.

سابعًا: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، طبع في تسع مجلدات ، وقد جمعت مؤلفات كثيرة في«مجموع الفتاوى».

وفاة شيخ الإسلام:

توفي معتقلًا مظلومًا بقلعة دمشق في ليلة الإثنين، العشرين من شهر ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبع مائة، وعمره سبع وستون سنة.

---

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ٢٦

(٢)ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ٢٥

(٣) ابن ناصر الدين، الرد الوافر، ص٧٢

وقد غُسّل وكُفِّن وأُخرج وصلّي عليه أولًا بالقلعة، ثم صلّي عليه بجامع دمشق عقب صلاة الظهر، ودُفن في ذلك اليوم، ورثاه كثير من الفضلاء بقصائد متعددة وصُلّي عليه صلاة الغائب في أرض مصر والشام والعراق واليمن وغيرها، ونودي: الصلاة على ترجمان القرآن.

وشهد جنازته مئات الألوف، وحصل في الجنازة ضجيج وبكاء عظيم وتضرع كثير، وكان وقتًا مشهودًا[1].

---

(١)انظر ترجمته : الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي الشافعي (ت ٧٤٨هـ)، تذكرة الحفاظ، ج٤، ص١٤٩٦ ص١٤٩٧، الكتبي، محمد بن شاكر، فوات الوفيات، ج١، ص٧٤ ص٨٠، اليافعي، عبد الله أسعد بن علي، مرآة الجنان، ج٤، ص٢٧٧ – ص٢٧٨، ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، ج١٤، ص١٣٥ - ص١٣٩، ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، (ت ٧٩٥هـ)، ذيل طبقات الحنابلة، ج٢، ص٣٨٧ – ص٤٠٨، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، الدرر الكامنة، ج١، ص١٥٤ – ص١٧٠

الفصل الأول:

مفهوم التجسيم
في مذاهب الفلاسفة و المتكلمين

المبحث الأول :
مفهوم التجسيم عند علماء اللغة

المبحث الثاني :
مفهوم التجسيم عند الفلاسفة

المبحث الثالث :
مفهوم التجسيم عند المتكلمين

المبحث الرابع
نشأة مقالة التجسيم
في الأديان السابقة وعند فرق المسلمين

المبحث الأول

مفهوم التجسيم عند علماء اللغة

لا يخفى على الباحث في أي مسألة من مسائل الشرع ما للّغة العربية من أهمية في فهم نصوص الوحيين.

فاللغة العربية هي لسان الوحي ،ولغة التعبد ،قال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[الشعراء ١٩٣-١٩٥].

والباحث لا يستغني البتة عن معرفة اللغة ومدلولاتها، بل ذلك واجب محتم، لأنه لا يتم إدراك معاني النصوص إلا بفهم العربية وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

يقول ابن فارس[1]: « العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نزل بلغة العرب، ورسول الله – صلى الله عليه وسلم– عربي فمن أراد معرفة ما في كتاب الله عز وجل ، وما في سنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم– من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب لم يجد من العلم باللغة بدًا »[2].

ويزداد الأمر أهمية إذا كانت بعض الألفاظ والنصوص مما اختلف في مفهومه ودلالته، مما يؤدي إلى اختلاف العقائد والأحكام، وربما يترتب على ذلك تضليل وتبديع وتفسيق وفي هذا المعنى يقول ابن جني: « تحت باب فيما يُؤَمِّنه علم العربية من الاعتقادات الدينية: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلا غاية، ولا من ورائه من نهاية، وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها ، وحاد عن

---

(١) ابن فارس (٣٢٩ ٣٩٥ هـ ، ص ٩٤١ ١٠٠٤ م) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين: من أئمة اللغة والأدب.(الأعلام للزر كلي،١، ص١٩٣،انظر السير ١٧، ص١٠٣، وانظر وفيات الأعيان ١، ص١١٨).

(٢)أبو الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ، ص١٠٠٤م)،الصاحبي،ط١،م١،(تحقيق د. عمر فاروق الطباع)، مكتبة المعارف بيروت ١٩٩٣م

الطريق المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها » وفي الحقيقة أن مسألة الاختلاف في ضبط المفاهيم والمصطلحات، له أثر بالغ في اختلاف المجتهدين والباحثين ، مما يؤدي إلى اختلاف الآراء والنتائج والأحكام. حتى بالغ بعض المختصين في هذا المجال فجعل سر التعاسة بين بني الإنسان في هذه الدنيا يعزى أولًا وقبل كل شئ إلى تباين الناس في دلالة الألفاظ واختلاف فهمهم لها. » [1].

وأنا مضطر في هذا المقام لاستباق نتيجة ستظهر- إن شاء الله – في طيّات هذا البحث وهي: – أن مدلول كلمة(الجسم) متباين مختلف بين الطوائف والفرق؛ بحيث إن لفظ الجسم عند الفلاسفة يدل على معنى غير الذي يدل عليه عند المعتزلة مثلًا. ويزداد الأمر صعوبة إذا عُلم أن أغلب الفرق التي خاضت في تفسير وشرح هذه العقيدة التي نحن بصدد الحديث عنها، تستخدم مدلول هذا اللفظ(الجسم) استخدامًا بعيدًا عن معناه اللغوي، فضلًا عن معناه الشرعي، وفي الحقيقة أن هذه المسألة ليست من نافلة القول؛ لأن اللفظة العربية إنما يعرف مدلولها ومعناها من خلال اللغة العربية نفسها، فإذا كانت اللفظة تتعلق بمسألة شرعية أو عقدية ازداد الأمر أهمية، فالاعتبار في تفسير اللفظ إنما يكون للشرع، حتى وإن خالف ذلك اللغة.

كما نُقل عن أبي عبيد القاسم بن سلام[2]أنه قال:« لأهل العربية لغة، ولأهل الحديث لغة، ولغة أهل العربية أقيس ولا نجد بدًا من اتباع لغة أهل

---

(١) انظر، إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ ،ط٢،م١، ص٩، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م

(٢)أبو عبيد (١٥٧ ٢٢٤ هـ ، ص ٧٧٤ ٨٣٨ م) **القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي، بالولاء، الخراساني البغدادي، أبو عبيد**: من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه. من أهل هراة.(الأعلام للزركلي،٥، ص١٧٦،انظر السير ٦، ص٤٤٥،وانظر وفيات الأعيان ٤، ص٦٠

الحديث، من أجل السماع»[1]. وقال أبو العباس ثعلب[2]: «السنة تقضي على اللغة، واللغة لا تقضي على السنة»[3].

«وسئل ثعلب أنه جاء عن بعض السلف في قوله تعالى ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٞ فَضَحِكَتۡ﴾ [هود : ٧١] بمعنى حاضت، فقال نسلم للتفسير كما جاء، وليس في كلام العرب ضحكت إلا الضحك الذي هو ضد البكاء»[4]. فإذا اتفقت اللغة والشريعة على مدلول لفظ معين، لا يجوز حينئذ مخالفة ذلك المفهوم والإتيان بمعنى جديد مخالف للغة والشرع، سيما إذا ترتب على ذلك أحكام عقدية مهمة.

وفي ذلك يقول الإمام الشافعي[5]: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس»[6]، ويقرر الإمام الشاطبي أن الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية ؛ لإنَّ علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما

---

(١)ابن عساكر،علي بن الحسن (ت٥٧١)، تاريخ دمشق، (تحقيق: أبو عبد الله علي عاشور الجنوبي) ج٥٢، ص٥٤، دار إحياء التراث العربي،بيروت لبنان٢٠٠١م.

(٢)ثعلب (٢٠٠ – ٢٩١هـ ، ص ٨١٦ ٩١٤ م) **أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء، أبو العباس، المعروف بثعلب**: إمام الكوفيين في النحو واللغة.(الأعلام للزركلي،١، ص٢٦٧،انظر السير١٤، ص٥،انظر وفيات الأعيان ١، ص١٠٢)

(٣) ثعلب،أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب،مجالس ثعلب، ج١، ص١٧٩،(شرح وتعليق عبد السلام هارون) ط٢،م١، دار المعارف،القاهرة ١٩٤٨م.

(٤) أبو عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد، ياقوتة الصراط في تفسير غريب القرآن، ص٢٦، (تحقيق محمد بن يعقوب التركستاني)،ط١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ٢٠٠٣م.

(٥)(الإمام الشافعي) (١٥٠ ٢٠٤هـ ، ص ٧٦٧ ٨٢٠ م) **محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله**: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن ستين.(الأعلام للزر كلي ٦، ص٢٦،انظر السير ١٠، ص٥،وانظر وفيات الأعيان ٤، ص١٦٤).

(٦) السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين (ت٩١١هـ)، صون المنطق، ص١٥،(تحقيق علي سامي النشار)، دار الكتب العلمية، بيروت

يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب[1].

وهذا أنه لا يجوز أن يؤتى بمعنى لفظ ما، ثم يكون المعنى لا يتفق مع اللغة، ولا مع الشرع، لأن الألفاظ إنما نفهم مقتضياتها حسب السياق الشرعي، وألفاظ الشرع المؤدية لمقتضياتها ماهي إلا عربية.

أسوق هذه المقدمة قبل البدء في بيان معنى كلمة الجسم لغة، لترى حقيقة معنى هذا اللفظ ، لغة وشرعًا ، وما يترتب عليه عند مقارنة هذه المعاني بما اصطلح عليه فيما بعد. وفي الحقيقة أن هذه المقارنة لها أهمية بالغة ، سنستفيد منها في مواطن حاسمة إن شاء الله تعالى.

وسأتبع المنهج التالي ؛ لبيان مفهوم الجسم لغة:

سنقوم باستقراء السياقات التي جاءت فيها كلمة(جسم) في هذه المعاجم محاولًا استخراج المعنى من خلال السياق، لنكون بذلك قد وقفنا بدقة على المفهوم اللغوي لهذه الكلمة.

كتاب(العين) للخليل بن أحمد الفراهيدي[2]

قال: «الجسم: يجمع البدن وأعضاؤه من الناس والإبل والدواب ونحوه مما عظم من خلق الجسم.... والجُسمان: جسم الرجل ويقال :إنه لنحيف الجسمان)[3] .

---

(١)الشاطبي، إبراهيم بن موسى(ت٧٩٠هـ)،الموافقات،٥، ص١٢٤(تحقيق مشهور حسن سلمان)ط١ ،م٨، دار ابن القيم، ودار ابن عفان، ٢٠٠٣م.

(٢)الخليل بن أحمد (١٠٠ – ١٧٠هـ ، ص ٧١٨ ٧٨٦ م) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمن: من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، أخذه من الموسيقى وكان عارفا بها.(الأعلام للزر كلي،٢، ص٣١٤،انظر السير ،٧، ص٤٩٢،وانظر وفيات الأعيان ٢، ص٢٤٤)

(٣) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين،(تحقيق د. عبد المجيد الهنداوي)، ص١ ٢٤، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

ولو تتبعنا سياق الجمل التي وردت فيها كلمة جسم نجدها مترددة بين المعاني التالية:

ما يدل على بدن الإنسان أو الحيوان(...وإن كانت المعاني الدالة على بدن الإنسان أكثر وأوضح) سيما إذا عظم وخشن، مثال ذلك ماجاء في معنى البضعة، قال: «هي القطعة وهي الهبرة، وفلان شديد البضع[1]». والبضعة أي حسنها: إذا كان ذا جسم وسمن.

وقال في معنى العيطل: الطويل من النساء والنوق في حسن(جسم) وكذا في معنى الأروع من الرجال، قال: من له جسم وجهارة، وفضل وسؤدد. وقال في معنى العشَنَّط: ويقال هو الشاب الظريف مع حسن جسم.

وقال في معنى الجُراضم: الأكول الواسع البطن، ومثل الجِرضم وهو الأكول جدًا ذا جسم كان أو نحيف[2]. أما لسان العرب، لابن منظور[3]، فقد جاءت فيه معنى كلمة جسم بأنها: جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع(العظيمة الخلق).... قال: والجسمان جسم الرجل، ويقال : إنه لنحيف الجسمان وجسمان الرجل وجثمانه واحد.

وإذا تتبعنا كلمة جسم في لسان العرب نجدها أيضًا قد جاءت في السياقات التالية :

قال: رجل قوش قليل اللحم ضئيل الجسم صغير الجهة[4].(والجسم

---

(١) المرجع نفسه (ج١ ص١٤٣).

(٢) المرجع نفسه (ج١ ص ٢٣٣).

(٣) ابن منظور (٦٣٠ ٧١١ هـ/ ١٢٣٢ ١٣١١ م) محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، صاحب (لسان العرب): الإمام اللغوي الحجة من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري.(الأعلام للزر كلي،٧/ ١٠٨).

(٤) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج٢/ ص٢٨٤، (اعتنى بتصحيحه أمين محمد عبد الوهاب و محمد الصادق العبيدي)،ط٣، دار إحياء التراث العربية، ومؤسسة التاريخ العربي١٩٩٩م.

هنا بمعنى بدن الرجل).

وكذا في معنى كلمة العُطل قال: تمام الجسم وطوله وامرأة حسنة العُطل إذا كانت حسنة الجُردَة.. وامرأة عطلة ذات عطل أي حسن الجسم. وفي هذا السياق معنى كلمة جسم: يدل على بدن الإنسان. ونقل ابن منظور عن ابن دريد في معنى كلمة جسم: أنه كل شخص مدرك، وجاء في تهذيب اللغة للأزهري في معنى الجسم: أنه ما يجمع البدن وأعضاؤه من الناس والإبل والدواب ،ونحو ذلك، مما عظم من الخلق الجسيم. وقد وردت كلمة جسم في كتاب تهذيب اللغة في عدة سياقات وأفادت المعاني التالية:

بدن الإنسان كما جاء في معنى كلمة العطل وجسمان.

بدن الناقة حيث أطلقت عليه جسم.

وعرفه الصاحب بن عباد في محيط اللغة بقوله:

الجسم: معروف يجمع البدن وأعضاؤه وجمعه جسوم. كما جاء في كتاب المتقضب للمبرد[1] ، بأن الشيء من أنكر النكرات ؛ لأنه مبهم في الأشياء كلها؛ فإن قلت جسم فهو نكرة وهو أخص من شئ كما أن الحيوان أخص من جسم. ونقل صاحب المصباح المنير[2] في غريب الشرح الكبير، عن صاحب تهذيب اللغة[3] في معنى الجسم، قال مجمع البدن وأعضاؤه : من الناس والإبل والدواب ، ونحو ذلك ، مما عظم من الخلق الجسيم، قال:

---

(١) المبرد (٢١٠ ٢٨٦ هـ / ٨٢٦ ٨٩٩ م) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد: إمام العربية ببغداد في زمنه، وأحد أئمة الأدب والأخبار. مولده بالبصرة ووفاته ببغداد.(الأعلام للزركلي٧/ ١٤٤،انظر السير ١٣/ ٥٧٦،وانظر وفيات الأعيان ٤/ ٣١٣).

(٢) القيومي (ت٧٧٠ هـ/ ١٣٦٨ م) أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس: لغوي(الأعلام للزركلي،١/ ٢٢٤)

(٣) الأزهري (٢٨٢ ٣٧٠ هـ / ٨٩٥ ٩٨١ م) محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور: أحد الأئمة في اللغة والأدب، مولده ووفاته في هراة بخراسان.(الأعلام للزركلي،٥/ ٣١١،انظر السير ١٦/ ٣١٥)

وعلى قول ابن دريد يكون الجسم حيوانًا وجمادًا، ولا يصح ذلك على قول أبي زيد[١]. وذكر الزبيدي في تاج العروس في معنى الجسم، فقال: الجسم بالكسر جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وسائر الأنواع العظيمة الخلق.

ونقل الراغب[٢] في معنى الجسم: أنه ماله طول وعرض وعمق، قال: ولا تخرج أجزاء الجسم عن كونها أجسامًا وإن قطع وجزئ بخلاف الشخص...[٣].

---

(١) لأنه كما جاء في لسان العرب، أن أبا زيد يعرف الجسم بالجسد، والجسد عنده بدن الإنسان لا غير، وبذلك يتفق ابن دريد مع المبرد في أن الجسم يطلق على الإنسان وغيره من الحيوان والنبات. والله أعلم.

(٢) الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢ هـ / ١١٠٨ م) الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب: أديب، من الحكماء العلماء.(الأعلام للزر كلي،٢/ ٢٥٥،انظر السير ١٨/ ١٢٠)

(٣) ولا شك أن تعريف الراغب الأصفهاني هذا، ليس تعريفًا لغويًا ولم نعثر عليه في أي من المعاجم المعتبرة، وهذا التعريف الذي ذكره ،إنما هو تعريف المتكلمين للجسم، كما سيأتي.
ونود في هذا المقام أن نشير إلى أن بعض اللغويين قد يتأثر منهجه اللغوي بعقيدته فيحاول توجيه اللغة وتسييرها في سبيل خدمة عقيدته، وهذا موجود بكثرة في كتب اللغويين من المعتزلة والشيعة وغيرهم كالجاحظ وابن جني وأبي الفرج الأصفهاني، وقد فصل في هذه المسألة وأسهب في ذلك الدكتور محمد الشيخ عليو محمد في كتابه القيم (مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري)ط٣، ص(٥٠٣ ٥٢٣)(٦١٤ ٦٣٤) (٨٦٢)مكتبة دار المناهج،الرياض، ١٤٢٧هـ.

المبحث الثاني
مفهوم التجسيم عند الفلاسفة

لقد كان للفلاسفة موقف بارز من مسألة الصفات، بل إن أفكارهم قد تعدى أثرها بشكل واضح إلى كثير من الفرق الإسلامية، حتى إن عددًا من المنتمين للإسلام قد حمل لواء الفلسفة والدفاع عنها، فلا تكاد مكتبة تخلو من عنوان بحث أو أكثر ، قد صُدرت جلدته بالتوفيق بين الدين والفلسفة فضلًا عن الدعاوى التي تتناثر في طيّات الصفحات ، مهاجِمة بعنف أولئك الذين يطالبون بطرح الفلسفة وأصولها والرجوع إلى الكتاب والسنة.

ويزداد العجب عند الوقوف على رأيين مختلفين متناقضين بين الدين والفلسفة إذ نجد عددًا من الكُتَّاب يتلهف إلى المبادرة بالتوفيق وعدم رد الرأي الفلسفي، وكأن الرأيين كليهما من عند الله تعالى **ولا يمكن طرح أحدهما**، بل قد وصل الأمر إلى الثناء والتعظيم على ذلك الفيلسوف ؛ لأنه فقط حاول التوفيق بزعمه بين ما جاء به محمد – صلى الله عليه وسلم- وبين ما وصلنا من آراء أرسطو ؛ مع اعتراف الكاتب نفسه بأن محاولة التوفيق **هذه كانت فاشلة**، ومع ذلك فقد نال هذا الفيلسوف كل الثناء والتبجيل.

لقد هالني حقًا مقدمة د. عبد الرحمن بدوي لكتابه«أرسطو» تلك المقدمة التي مُلئت بالتعظيم والمدح لهذا المفكر العظيم، كيف لا ؟ وهو الذي استطاع أن يفرض نفسه دائما في اللحظات العليا لنضوج هذه الروح، وهو صاحب المنهج العلمي بالمعنى الدقيق، بل إن منهجه الخالد الخصب قادر على التأثير والإنتاج باستمرار- كما يرى د.بدوي-!!(وما لم أستطع استساغته) قوله: أننا نعيش اليوم على جانب ضخم من تراثه، خصوصًا في المنطق(وما بعد الطبيعة [1].

---

(١)بدوي، عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ١ ٤،م١، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١م.

والعجيب أن د.بدوي قد عرض في كتابه : مذهب أرسطو في الإلهيات ولاشك أنه يعرف مدى التفاوت والتباين، بل والتضاد بين مذهب أرسطو، وشريعة رسول- صلى الله عليه وسلم - ونحن لا نعترض على إعجاب الدكتور بدوي - رحمه الله - بفلسفة أرسطو في الطبيعيات والمنطق، أما أن نكون نعيش على جانب ضخم من تراثه فيما بعد الطبيعة[1] فهذا مالا يقبل!!

ومما زاد إصراري على تناول مذهب أرسطو في الإلهيات، تلك الكلمات التي قدم بها د. عاطف العراقي أحد الرسائل الجامعية التي أشرف عليها حيث يعترض على أولئك الذين يرفضون كل فكر جاء إلينا من بلاد اليونان ويقول(ساخرًا): « بأن الأشباه من الباحثين والجهلاء من الأساتذة - كما يقول - يقولون :إنه فكر مستورد -والعياذ بالله -جاء إلينا من بلاد الفرنجة التي انتشر فيها النساء والضلال، ولم يضعوا في اعتبارهم أنه لولا الاطلاع على الفلسفة اليونانية ودراستها لما وجدنا لدينا فلاسفة عرب، بل إن كلمة فلسفة تعد كما نعلم كلمة يونانية وليست عربية، ولكن ماذا نفعل أمام الأشباه والصراصير الفكرية»!![2]. كذا وصفهم الدكتور العراقي، وسنقوم في هذا البحث بعرض مذهب أبرز فلاسفة اليونان في الإلهيات، لنقف على تلك الآراء العميقة الدقيقة!!. ونرى هل تتوافق مع شريعة الأنبياء والمرسلين، عسى أن تهدأ تلك الحدة التي سيطرت على أقلام المتأثرين بهذه الفلسفات!!

موقف أرسطو من الذات الإلهية :

قبل الخوض في آراء فلاسفة الإسلام وموقفهم من قضية التجسيم آثرت أن أذكر رأي المعلم الأول، والمنبع الذي تأثر به هؤلاء الفلاسفة وبدا

---

(١) المقصود فيما بعد الطبيعة عالم الغيب وما يتضمنه من الإلهيات.

(٢)عفيفي، زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، ص٨،ط١،م١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،٢٠٠٢م.

واضحًا من خلال آرائهم مدى التأثير الكبير الذي أضفاه الفكر اليوناني على معتقدهم، وفي الحقيقة أن ذكرنا لمذهب أرسطو له أبعاد هي أهم من معرفة المذهب نفسه، إذ إننا بالوقوف على آرائه نستطيع الوصول إلى جزء كبير من حقيقة الخلاف الذي نشب في أرجاء الفكر الإسلامي ولا زال المسلمون إلى الساعة يحصدون ما أورثه هذا الخلاف من فرقة وتشتت ، في زمنٍ المسلمون فيه أحوج ما يكونوا لجمع الشمل وتوحيد الكلمة، إننا بمعرفة حقيقة موقف الفكر اليوناني من قضية الإلوهية – التي هي موضع بحثنا في مسألة التجسيم – نستطيع الإجابة عن سؤالٍ طالما تردد صداه في أذهان المتكلمين والفلاسفة على حد سواء، وهو: هل يتعارض الفكر اليوناني مع ما جاء في شريعة محمد – صلى الله عليه وسلم – وهل يمكن التوفيق بين الرأيين؟

وبناءً على ما سنعرفه من مذهب هذا الفيلسوف ستكون الإجابة على هذه الأسئلة. أما لماذا اخترت أرسطو دون غيره من الفلاسفة؟ أقول قد سبق: أن أشرنا أن عرض مذهب أرسطو لم يكن من أجل معرفة حقيقة مذهبه ، أو الوقوف على آرائه فحسب، وهنا أستبق نتيجة ستظهر معنا في هذا المبحث ، وهو أن أرسطو بالذات ، كان أبرز من تأثر به فلاسفة المسلمين كابن سينا [1] والفارابي [2] وابن رشد [3] وغيرهم، يقول ابن تيميّة

---

(١)حسين بن عبد الله الطيبي = الحسين بن محمد الرئيس ابن سينا (٣٧٠ ٤٢٨ هـ ، ص٩٨٠ ١٠٣٧ م) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى.(الأعلام للزركلي، ٢، ص٢٤١،انظر السير ١٧، ص٥٣١، وانظر وفيات الأعيان ٢، ص١٥٧).

(٢)الفارابي (٢٦٠ ٣٣٩ هـ ، ص ٨٧٤ ٩٥٠ م) محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل، مستعرب،(الأعلام للزركلي،٧، ص٢٠،انظر السير ١٥، ص٤١٤، وانظر وفيات الأعيان ٥، ص١٥٣)

(٣)ابن رشد (٥٢٠ ٥٩٥ هـ، ص ١١٢٦ ١١٩٨ م) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ض الأندلسي، أبو الوليد: الفيلسوف. من أهل قرطبة.(الأعلام للزركلي،٥، ص٣١٨،انظر السير ٢١، ص٣٠٧).

- رحمه الله -: «الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصناف متفرقون، ولكن أكثرهم تأثيرًا في العالم الإسلامي أرسطو وهو المعلم الأول»[1].

وهؤلاء هم أعيان حاملي لواء الفلسفة ، والمدافعون عنها. بل إننا إذا أردنا تقرير مسألة فلسفية لا بد من الرجوع إلى ما كتبه هؤلاء الفلاسفة - آنفي الذكر- ومعرفة ما أصَّلوه، أضف إلى ذلك أن أرسطو بالذات قد وصلنا شيء من كتاباته(كمقالة اللام، وكتاب ما بعد الطبيعة)، اللذين تناولها فلاسفة المسلمين بالبحث والشرح والتلخيص، وهذا يزيدنا ثقة واطمئنانًا فيما نقل عنه من آراء ومذاهب، والذي يهمنا من فلسفة أرسطو هو آراؤه فيما يتعلق بالذات الإلهية وخصائصها عنده.

أبرز تلك الخصائص التي يكثر أرسطو وأتباعه من بعده- كما سيأتي- الحديث عنها ، هي: أن الله ثابت لا متحرك، إذ لو تحرك لاحتاج إلى محرك آخر ويتسلسل الأمر أو يدور[2]، وأيضًا فإن كل متحرك ناقص؛ لأنه إما أن يتحرك إلى أكمل من حالته ؛ ومعنى هذا أنه لم يكن في الحالة العليا من الكمال ؛ أو إلى النقص من قيمته ؛ ومعنى هذا أنه يجوز عليه الانحطاط، والله عين الكمال لا يجوز عليه أن ينحط.

ومن هذه الخاصية للإله عند أرسطو استدل بعض الفلاسفة[3]، على وجود الله تعالى بما سموه دليل الحركة، حيث يقوم هذا الدليل على النظر في الأجسام الطبيعية من جماد وحيوان، فإن لكل جسم طبيعي منها حركة تخصه، ولكل متحرك محرك سواه، هذا واضح في الكائن الحي، فإنه مركب من جسم يتحرك ونفس هي علة الحركة :أي أن المحرك والمتحرك يختلفان

---

(١)ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، ص ٣٧،ط١،م١،(تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي) مؤسسة الريان، بيروت، ٢٠٠٥م

(٢)التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، واالدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه

(٣)كمسكويه في كتابه الفوز الأصغر، ص ١٢ ١٦ مطبعة السعادة.

في الأحياء، أما في الجماد فالأمر أوضح ؛ إذ أنه مفتقر إلى شيءٍ آخر يحركه، إذًا لكل متحرك محرك غيره، ولكن لا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية بل لا بد أن نتتهي إلى محرك لا يتحرك بنوع من أنواع الحركة وهو المحرك الأول[1].

والإله كذلك عند أرسطو: **فعل محض أو صورة محضة** ؛ وذلك لأنه لو كان مشتملًا على القوة لاحتاج إلى محرك آخر يخرجه من القوة إلى الفعل ؛ فإن ما فيه القوة ليس من الضروري أن يفعل[2]. وهذا التحريك للعالم ليس هو الخلق والإيجاد، بل هذا التحريك: هو صلة الله بالعالم في نظر أرسطو، **فهي صلة تحريك وتَحرّك لا صلة خلق وإبداع**، لأن قضية الخلق من العدم لم تعرفها فلسفة أرسطو إطلاقًا. وهنا ننبه إلى أمر في غاية الخطورة: حيث إن هذه الحركة التي تمثل صلة الله بالعالم ليست حركة فاعلية :بمعنى أن المحرك الأول يباشر تحريك العالم بنفسه، وإنما هي حركة غائية بمعنى أن العالم هو الذي يتحرك ؛ عشقًا فيه ورغبة في أن يحيا حياة تشبه حياة المحرك الأول له، فهي حركة شوق وعشق ، تصدر عن العالم ، يحاول فيها أن يتشبه بحياة المحرك الأول له، **ومن هنا فإن أرسطو لم يثبت فاعلًا موجبًا للعالم**[3]، وفي هذا الصدد يقول ابن تيميّة – رحمه الله -: **«ثم أعجب من هذا** كله أنكم تقولون: الفلسفة هي التشبيه بالإله على قدر الطاقة... ويقولون إن الفلك إنما يتحرك تشبهًا بما فوقه فيجعلون العبد قادرًا على أن يتشبه بالله وأن الفلك يتشبه بالله، أو يتشبه بالعقل المتشبه بالله» [4]. والإله كذلك عند أرسطو: فعل محض أو صورة محضة، وذلك لأنه لو كان مشتملًا على القوة

(١) أرسطو، مقالة اللام، ص ١٢٧ ،نقلًا عن ابن تيميّة وموقفه من الفكر الفلسفي ص ١٨١.

(٢) سيأتي مزيد تفصيل في هذه المسألة عند الحديث عن مذهب الفارابي وابن سينا حول نظرية الفيض.

(٣) الجليند،محمد السيد، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة،ص ٥٤،م١، دار قباء القاهرة، ٢٠٠١

(٤) ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل،(تحقيق د.السيد محمد السيد وسيد إبراهيم صادق)،ج ٥، ص٤٣٦،م، دار الحديث، القاهرة،٢٠٠٦

لاحتاج إلى محرك آخر، **يخرجه من القوة إلى الفعل، فإن ما فيه القوة ليس من الضروري أن يفعل**[1].

ومن خصائصه أنه واحد بالعدد لا شريك له، إذ لو كان متعددًا لداخله الإمكان(فإن الأشياء الكثيرة في العدد ذات هيولى) وذلك لاشتراكها جميعًا في شيء مشترك وتميز كل منها تميز خاص به، فهذا القابل المشترك بين الجميع هو الهيولى، ولا يمكن أن يكون مشتملًا على الهيولى أو الإمكان لأنه فعل محض[2].

وهو بسيط لا أجزاء له **لأن التركيب يقتضي الإمكان من ناحية، ولأن كل مركب لا بد أن يكون متناهيًا**، ولا واحد من الأشياء المتناهية له قوة لا نهائية بها يحدث الحركة الأزلية الأبدية [3]. **وبما أنه بسيط فهو ليس بجسم، إذ أن الجسم مركب من أجزاء والمحرك الأول لا أجزاء له**، وحيث أنه ليس بجسم إذن فهو **عقل محض**، يعقل ذاته فيكون بذلك عاقلًا ،وفي الوقت نفسه معقولًا من غير أن يؤدي ذلك إلى التكثر في ذاته، ولكن هل يعقل الله غير ذاته، يقول أرسطو: «لا، لأن ذلك يؤدي إلى النَّصَبِ والكَلِّ؛ ولأنه إذا عقل الأشياء وصار منفعلًا عنها ؛ ولها تأثير فيه، ويؤدي هذا إلى التغير والإمكان فيه، وهو فعل محض، ولأن في هذا إدخال للأشياء المنحطة في ذاته، وهو في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل»[4].

ويؤكد أرسطو مذهبه في علم الله ، غير ذاته ، بأن جهله بالأشياء لا يستلزم نقصًا فيه، فإن بعض الأشياء أفضل أن لا تبصر من أن تبصر[5].

(١) أرسطو، مقالة اللام ص ١٢٧.

(٢) أرسطو، مقالة اللام، ص ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه ص ١١٨.

(٤) المصدر نفسه ص ١١٨ وانظر«غرابة، حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص ٦٦ ،٦٧م١، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية.

(٥) سيأتي مزيد تفصيل في صفة علم الله تعالى عند الحديث عن التجسيم عند ابن سينا والفارابي.

ومن صفات الإله عند أرسطو أنه حي، لكن حياته تعود إلى تعقله لذاته ،أو بعبارة أخرى تعود إلى علمه[1]، وفي ذلك يقول أرسطو:« والحياة أيضًا من صفات الله ، فإن العقل حياة والله هو ذلك الفعل ، وفعله الصادرعن ذاته حياة فاضلة أزلية[2]».

وهو عاشق معشوق، يعشق ذاته وهي معشوقة له ، وهو كذلك معشوق للعالم يتجه إليه لعلة وغاية[3]. وهو أفضل سعيد وأَجَلُّ مبتهج، وفي ذلك يقول أرسطو:« وفعل العقل هو أفضل فعل وأكثر لذة، فإن كان الله دائمًا في تلك الحالة الفاضلة التي تكون لنا أحيانًا؛ كان ذلك مما يثير العجب فينا، وإذا كان في حال أفضل أثار عجبًا أعظم ؛ ولكن الله بالعقل في حالة أفضل»[4].

هذا أبرز ما وصل إلينا من صفات الإله عند أرسطو، وفي الحقيقة أننا لا نجد كلامًا مباشرًا مفصلًا حول قضية التجسيم ولوازمها [5] كما سنجده سنجده في كلام أتباعه كابن سينا وغيره، ولكننا باستطاعتنا أن نستخلص رأيه في التجسيم من خلال حديثه عن الذات الإلهية والصفات التي أثبتها أو نفاها عن تلك الذات.

أبرز ما نلمسه من كلام أرسطو حول الذات الإلهية، **هو محاولة نفي الكثرة والتعدد عنها ، لذا نجده يركز في حديثه عن بساطة الذات ،ونفي التركيب وما يقتضيه**، ومن هنا فإن أرسطو اعتبر أي صفة لهذه الذات، تعد بمثابة الكثرة والتعدد سواء كانت - ما يسمى- صفات عينية أو صفات معانٍ، فأرسطو لا يرى أن الله قادر أو مريد أو سميع أو بصير.

---

(١) سيأتي ذكر هذه المسألة بوضوح في مذهب ابن سينا والفارابي.

(٢) المصدر نفسه ص١١٧.

(٣) أرسطو، مقالة اللام، ص١١٥.

(٤) المصدر نفسه ص١١٧.

(٥) هناك نص واحد ذكره في كتاب ما بعد الطبيعة يعلل فيه نفي الجسمية وسيأتي ذكره.

بل إنه لا يرى أن الله خالق، فالله عنده ليس هو الفاعل للعالم ولا هو مبدع له، إنما مادة هذا العالم أزلية بل وأبدية [1] وذلك كله بسبب تصور أرسطو: أن فكرة الخلق تعارض البساطة التي وصف بها إلهه، إذ يرى أنه يلزم من الخلق المماسة وحصول الكثرة في ذاته إذا خلق،لأنه بالضرورة سيعلم ذوات هذه المخلوقات وبالتالي سيتنافى ذلك مع البساطة التي زعمها .

بل كما سبق أن ذكرنا: أن من خصائص الإله عنده أنه محرك لهذا العالم ومع ذلك فقد واجه أرسطو عددًا من الصعوبات بسبب قوله بمبدأ التحريك هذا، فتنوعت إجابته بناءً على ذلك، فمرة ارتأى أن الله عند محيط العالم ، وأن التماسًا ضروريًا يحدث ليحرك الله العالم كعلة فاعلية[2] .

والإشكال على هذا القول ما زال قائمًا فالله عنده :ليس بجسمي فكيف يلامس ما هو جسمي؟. وفي كتاب(الكون والفساد)، أراد حل المشكلة بقوله: إن الفاعل يماس المتفعل دائمًا ولكن العكس لا يصدق إذا كان الفاعل غير عادي، **بحيث يكفي أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم**[3] .

ومع ذلك فالإشكال مازال قائمًا إذ كيف يماس غير المادي المادي ويحركه حركة عادية[4] ، **والمقصود من ذلك أن نبين مدى الاضطراب الذي وقع فيه الرجل في مسألة أجمعت عليها الكتب السماوية، بل إن مذهبه في مسألة الخلق ، قد وضع أتباعه من بعده ، في مأزق صعب-كما سيأتي-.**

ومع تحرر أرسطو من الالتزام بدين سماوي معين، بمعنى أنه لم يكن هناك ما يقيد آراءه ونظرياته كما حصل لابن سينا والفارابي فيما بعد، نقول

---

(١) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص٦٣.

(٢) كرم، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية،ص٣٥،م١مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر١٣٥٥هـ ١٩٣٦م.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٣٥.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٣٥.

مع هذا كله: فإن أرسطو لما حاول تنزيه الإله بزعمه تخبط واضطرب كما تقدم، وبعد ذلك نقول: هل وصل أرسطو إلى التنزيه كما رام وأراد؟ لقد وقع أرسطو في عين التشبيه، حيث إنه بسبب الصعوبات التي وقفت أمام نظرية المحرك التي نادى بها - كما مر- اضطر أرسطو لتفسير هذه الحركة بأنها غائية، يقول أرسطو: «**أن السماوات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن**، ولكنها لاتستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة دائمة هي الحركة الدائرية »[1] بل ذكر أيضًا في كتابه ما بعد الطبيعة كلامًا في غاية الخطورة، وهذا نصه: «...إن الله يحرك كمعقول ومعشوق .هو معقول ؛ لأنه محض ، وفعله التعقل ، فهو التعقل القائم بذاته، والتعقل بالذات أي الخير الأعظم، والتعقل فيه عين المعقول فحياته تحقق أعلى كمال ،ونحن **لا نحياها إلا أوقاتًا** قصارًا ، أما هو فيحياها دائما أبدًا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا »[2] ، وهذا تصريح لا مزيد عليه بأن المخلوق يحيى حياة الخالق ، بمعنى أن المخلوق يتصف بصفة من صفات الخالق في بعض الأحيان.

ولذا فابن تيميّة – رحمه الله – يعتبر الفلاسفة قد وقعوا في تشبيه أشد من تشبيه أهل الكتاب، يقول – رحمه الله –: «....فإن كان في التوراة إنا سنخلق بشرًا على صورتنا يشبهنا أو نحو هذا، فغايته أن يكون الله خالقًا لمن يشبهه بوجه، وأنتم قد جعلتم العبد قادرًا على أن يتشبه بالله بوجه، فإن كان التشبه بالله باطلًا من كل وجه ولا يمكن الموجود أن يشبهه بوجه من الوجوه فتشبيهكم أنكر من تشبيه أهل الكتاب ؛ لأنكم جعلتم العبد قادرًا على أن يتشبه بالرب وأولئك أخبروا عن الرب أنه قادر على أن يخلق ما يشبهه، فكان قولكم إثبات التشبيه وجعله مقدورًا للعبد وأولئك مع إثبات التشبيه ،إنما جعلوه مقدورًا للرب، فأي الفريقين أحق بالذم والملام؟ أنتم

---

(١) أرسطو، السماع الطبيعي ص ٢٦٥، نقلًا عن كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٦.
(٢) أرسطو، ما بعد الطبيعة،١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢، نقلًا عن تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٦.

أم أهل الكتاب؟[1].

نخلص بذلك : أن كل من أثبت الخلق لله تعالى، وأنه هو المبدع الحقيقي لهذا العالم ،فإنه عند أرسطو يعد مجسمًا مشبهًا، فضلًا عن إثبات السمع أو البصر... لأن هذا القول ينافي البساطة التي هي من أدق خصائص الإله عنده....

نتتقل الآن إلى صفة حصل حولها كلام ونقاش كثير، بالذات عند أتباع أرسطو، وهي صفة العلم لله تعالى، فإن أرسطو قد نفى أن يكون الله عالمًا إلا بذاته ، ونص كما ذكرنا على أن جهله بالأشياء لا يستلزم نقصًا فيه.

وسبب نفيه لهذه الصفة ؛ أنه اعتبرالعلم بالمخلوقات الكثيرة ينافي بساطة ذاته تعالى ووحدانيتها، وبناءً على ذلك فإن من يثبت العلم لله تعالى يكون عند أرسطو مجسمًا، لأن ذاته تعالى بسيطة لا كثرة فيها، **فهي إذن ليست جسمية**، وبما أن إثبات العلم عنده يفيد الكثرة في ذاته ؛ فيعني ذلك أنها جسم ؛ لأنها لم تعد بسيطة [2].

بل حتى صفة الحياة لله تعالى لم تسلم من تناقضات أرسطو، وهو إن حاول إثباتها -على حياء- إلا أنه لم يلبث أن أرجعها إلى مفهوم(تَعقُل الذات) حيث إن صفة الحياة عند أرسطو هي عين تعقل ذاته ،لا بمعنى أنها من صفات الله تعالى بالمفهوم الذي قرره المسلمون، بل هو لايعدو أنه سمّى هذا التعقل حياة، وقد سبق قوله: «أن فعل العقل حياة ،والله هو ذلك الفعل ، والفعل الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية».

إذًا فإثبات أي صفة لله تعالى كالحياة أو العلم أو القدرة أو السمع أو

---

(١) ابن تيمية، الرسالة الصفدية، ص ١١٧.

(٢) والعجيب أن أرسطو نفسه قد أنكر على الفيلسوف أنبادوقليس لأنه أخرج من علم الإله جزءًا من الوجود وهو الكراهية ومن عليها، واعتبره بذلك أقل الموجودات حكمة، ولكن الظاهر كما يقول د. يوسف كرم «أن ذلك على سبيل الجدل فقط...» يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٧

البصر، كل ذلك عنده ينافي بساطة ذاته التي إن أثبتنا أي تعدد أو تركيب فيها؛ نكون قد وقعنا في التجسيم. هذا مجمل مذهب أرسطو، وقد أرجأت التفاصيل في عدد من المسائل عند الحديث عن مذهب فلاسفة المسلمين في الصفات الإلهية.

ونبدأ بمفهوم التجسيم عند الفارابي:

لقد فصّل الفارابي في مفهوم الجسم حتى وصل حديثه إلى طبيعة الجسم ومكوناته، وفي الواقع أننا لانجد في حديثه عن الجسم ومفهومه أيّ علاقة بمفهوم الجسم اللغوي. ومن هنا تبدأ الانحرافات في المفاهيم، والدخول في معانٍ مختلفة للّفظ الواحد.

يتحدث الفارابي ابتداءً عن مبادئ الجسم ، والتي تحصل بها جسميته فيقول:« مواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التي لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام»[1].

ومن هذا النص نستنتج علتين للأجسام وهما المادة«الهيولى» والصورة، وهاتان اللفظتان يتردد ذكرهما كثيرًا عند الفلاسفة، خاصة عند الحديث عن مكونات الأجسام، وحتى تتضح المفاهيم سنقوم بشرح موجز لمفهومي المادة«الهيولى» والصورة وبيان العلاقة بينهما:

فالهيولى: هي المادة أو الجوهر المتجرد من أية صورة جسمانية ، ويقبل الصور الجسمانية المختلفة في التخيل أو التصور الذهني، وكذلك في الواقع، ولا وجود للهيولى بالفعل إلا متشكلة بصورة ما من الصور الجسمانية ، فلا تخلو هيولى في الواقع من صورة ما من الصورالجسمانية.

أما الصورة: فهي الشكل الذي تكون عليه المادة أو الجوهر، وهي

---

(١) الفارابي،محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩ هـ)، إحصاء العلوم(صححه ووقف على طبعه وصدره بمقدمة مع التعليق عثمان محمد أمين)،ص٥٦،مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر سنة ١٣٥٠هـ ١٩٣١م.

تلحظ أو تتخيل في الذهن منعزلة عن الهيولى،(ولكن لا توجد في الواقع صورة دون هيولى)[1].

مثال ذلك: الخشب والسرير، فإن تصورنا الخشب من غير صورة السرير ، فهو في هذه المرحلة يعد مادة ،فإذا تشكل هذا الخشب على صورة السرير، كان هذا الشكل الناتج هو الصورة، واجتماع المادة والصورة كَوَّنَ لدينا جسماً[2].

وإذا دققنا في كلام الفارابي نجد أنه يجعل كل مافي هذا الكون مكونًا من المادة والصورة، يقول الفارابي:« ...فلذلك متى لم توجد الصورة كان وجود المادة باطلًا **وليس في الموجودات الطبيعية شيء باطل....**»[3].

نستنتج من ذلك أن كل ماهو موجود طبيعي، فهو مكون من مادة وصورة ؛ إذن فهو جسم ؛ لأن ما كون من مادة وصورة فهو جسم[4]، هذا ملخص ما أراد الفارابي الوصول إليه، وقد تجنبت ذكر عدد من القضايا التي آثارها حول حقيقة الجسم الطبيعية وخواصه ، مما لا كثير فائدة من ذكره في هذا البحث[5].

---

(١) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنّكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ص ٣٤٩،ط٧،م١، دار القلم ٢٠٠٤م.

(٢) الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩ هـ)، آراء أهل المدينة الفاضلة (تقديم أ.د. طه حبيشي)، ص ٩٩، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث،دراسة وتحقيق القدس للدرسات والبحوث، م١، وانظر الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩ هـ)مبادئ الموجودات،م١(حققه وقدم له: فوزي النجار) ص٣٦، دار المشرق بيروت.

(٣) الفارابي، مبادئ الموجودات ص ٣٨.

(٤) والقارئ يدرك تمام الفرق بين مفهوم الجسم لغة والمفهوم الفلسفي للجسم ،وهم إن ذكروا أن في مذهب الفلاسفة القسمة المعنوية للجسم، وأن هناك قسمة كمية وهي مكونة من أجزاء ،فإن ما يهمنا من فلسفة الفارابي أنه متى وجدت الصورة والمادة؛ فإنه يسمي المكون منهما جسمًا.

(٥) من نافلة القول أن نذكر :أن الفارابي يقرر عدم معرفة حقيقة الجسم، وأن الذين عرفوا الجسم بأنه طويل عريض عميق، قد أخطأوا لأن ذلك من خواص الجسم لا من حقيقته

مذهبه في الصفات :

حتى نصل إلى مفهوم التجسيم عند الفارابي لا بد من اسعتراض موقفه من الصفات الإلهية لأنها صلب مبحث التجسيم ومحور حديثه:

أبرز الصفات التي يثبتها الفارابي هي صفة الوحدانية، ولهذه الصفة أهمية خاصة عنده إذ أنه من خلالها كما سنرى يتزه الله عن **أنواع التركيب وصفات الأجسام** وبها يثبت مذهبه في كون الذات بسيطة لا كثرة فيها، كما هو مذهب أرسطو، يقول الفارابي: « وهو واحد بمعنى أن الحقيقة ليست لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزؤ... إذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين ولا ليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليس من أشياء غيره ،كان منها وجوده ، ولاحصل ذاته من معانٍ مثل :الصورة ، والمادة ، والجنس ، والفصل، ولا ضد له».

نستنتج من هذا النص أن الفارابي ينفي عن ذات الله أي معنيين مختلفين، بمعنى أنه ينفي كون ذات الله تعالى تتصف بصفتين مختلفتين ؛ وإن كانتا من صفات المعاني: كالقدرة والسمع مثلًا، أو البصر والحياة ، أوالإرادة والعلم، إذًا فاتصاف الباري بأي من صفات المعاني هذه يعد ذلك عنده مناقضًا لوحدانية الباري تبارك وتعالى ، ولا يتفق مع ذاته البسيطة.

ويؤكد الفارابي هذا المعنى بقوله....« فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام،[1] وهو من أن ينقسم انقسام الكم ، وسائر أنحاء الانقسام أبعد.»[2].

---

(١) يقصد بهذا الانقسام اتصاف الذات بصفات المعاني.

(٢) الفارابي، مبادئ الموجودات ص٤٣ ٤٤، بل يبالغ الفارابي حين يستدل بدليل الوحدانية السابق على نفي الشريك والند لله تبارك وتعالى، بحيث يقرر أن الله إذا كان واحدًا فلا شريك له ولا يكون اثنين، ويعلل الفارابي ذلك بأنه لو كان اثنين لكانت بينهما مباينة .وكان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه ؛فيكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزء مما به قوام وجودهما، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر، فيكونا ندين متكافئين، أو يكون أحدهما ضد الأخر فيمتنعان... انظر(الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ص٤٠)،*إذًا فسبب نفي الشريك والند عن الله هو أنه بذلك يحصل التركيب من الأجزاء لذات الإله، وما ذلك إلا بسبب الهوس الذي خَلَّفَته نظرية «بساطة الذات التي يتحدث عنها أرسطو» لذا نجد الغزالي في تهافت الفلاسفة يعترض على هذا الدليل ويرى أنه يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ،وليس أحدهما علة للآخر...»الغزالي، تهافت الفلاسفة ص ١١٧.

وقبل الخوض في الصفات التي أضافها الفارابي لله تعالى، لابد من التأكيد على أن الفارابي، لا يثبت صفة لله تعالى من الصفات التي ورد ذكرها في الكتاب أو السنة : كالحياة والقدرة والإرادة... فضلًا عن إثبات الوجه أو اليدين... بل إنه ينفي أكثر من ذلك حتى صفة العلم لا يعتبرها صفة لله تعالى، بالمعنى الوارد في كلامه تعالى أو كلام نبيه – صلى الله عليه وسلم –.

والفارابي وإن كان قد اضطرب في تقرير هذه الصفة(العلم) اضطرابًا عجيبًا كتلميذه من بعده ابن سينا إلا أني أثق تمامًا أن ذلك الاضطراب ليس نابعًا من تعارض نصوص الوحيين عنده، أو عدم وضوح الأدلة المؤدية إلى معرفة هذه الصفة، بل السبب الرئيس في ذلك التناقض هو التفاوت العظيم بين ما جاء به رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وما وصلنا من أقوال فلاسفة اليونان في هذه المسألة. فبات من الحرج بمكان على أتباع أرسطو اختيار أحد هذين القولين، فإن أخذوا بمذهب أرسطو فإنهم سيتعرضون لهجمات المسلمين، وإن نبذوه فإنهم سيُعرِّضون تلك النظريات والدعوات المطالبة باقتفاء أثر الفلسفة اليونانية للخطر والهدم. ومما يزيد اهتمامنا بهذه الصفة أنها تحمل حساسية بالغة تختلف عن غيرها من صفات المولى تبارك وتعالى، **فإن القول: بانتفاء علم الله تعالى لا يتردد أي مسلم في تكفير قائله**، ومن خلال مطالعتي لنصوص الفارابي وابن سينا ،في هذه المسألة بالذات ، لمست اعتبارهم لهذه النقطة تحديدًا .إذ أنهما يدركان تمامًا مدى الأبعاد الخطيرة التي تترتب على نفي هذه الصفة[1]، وبناءً على ذلك تفاوتت نصوصهم.

الأمرالثاني: صعوبة التلفيق الذي يحاول الفلاسفة تصنعه في المسائل المتناقضة بين الدين والفلسفة، ففي مسألة العلم كان رأي أرسطو واضحًا لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل، لذا فإننا سنجد أتباعه من بعده أمام موقفين

---

(١) وهذا قد وقع، فقد رد أبو حامد الغزالي – رحمه الله – على الفلاسفة وكفرهم في ثلاث مسائل منها مسألة نفي العلم الإلهي

لابد من اختيار أحدهما، وهذا في الواقع يسهل على الباحث معرفة حقيقة مذهب الفلاسفة ونظرتهم للذات الإلهية، **وهذا يخدمنا بصورة كبيرة في بحثنا عن موضوع التجسيم ولا عجب فالفلاسفة من أوائل الذين طرقوا هذه المفاهيم وحاولوا إقحامها في الفكر الإسلامي.**

يقول الفارابي: إن واجب الوجود مبدأ كل فيض[1]. وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه،(وعلمه بذاته نفس ذاته) فهو الكل وحده[2]. وهذا النص وإن لم يلقِ له الباحثون في فلسفة الفارابي كثيرًا من الأهمية إلا أنه يمثل مرحلة مهمة من المراحل التي مر بها الفارابي في تقريره لصفة العلم الإلهي، فالفارابي في هذا النص يحاول تقليد أرسطو، حيث أنه أرجع صفة العلم إلى نفس تعقل الذات، و نجد الفارابي هنا يريد أن يرجع صفة العلم إلى نفس الذات بقوله:«**وعلمه بذاته نفس ذاته**». والظاهر أن الفارابي قد تسرع كثيرًا في إيراده لهذا النص ؛ لأنه جلب على نفسه إلزامات، وضعته في مأزق، اضطر بعده للتصريح بما لايريد، إذ أن هذه المسألة يتعلق بها سؤال مهم يتّوق الباحثون - بلا استثناء - لمعرفة إجابة الفلاسفة عنه، وهو **هل الله يعلم الجزئيات؟**[3] :بمعنى هل الله يعلم ما يكون وما كان؟ هل يعلم حاضرنا ومستقبلنا؟

يجيب الفارابي بجرأة يشكر عليها«... وآخرون يزعمون أنه مع أن المعقولات حاصلة له ؛ يعلم الجزئيات المحسوسة كلها، ويتصورها وترسم له وأنه يتصور ويعلم ماهو الآن موجود وسيوجد فيما بعد وما كان في ماضٍ منصرم وما هو الآن موجود، وهؤلاء يلزمهم أن يكون الصدق والكذب والاعتقادات المتضادة تتعاقب على معقولاته كلها ، وأن تكون

---

(١) سيأتي الحديث عن نظرية الفيض عند الفلاسفة.

(٢) الفارابي، فصوص الحكم، فصل ٨، ص٣٣ نقلًا عن(زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي ص٢٩٣).

(٣) وإن كانت هذه اللفظة جاءت بناءً على تقسيمهم للعلم بأنه كلي وجزئي.

معقولاته غير متناهية. وما كان موجبًا يصير سالبًا ،في وقت آخر موجبًا، وهذا الرأي يؤول بأصحابه إلى شناعات قبيحة ، تتفرع عنه آراء سوء ، تكون شرورها عظيمة»[1].

فالفارابي في هذا النص ينافح عن مذهبه، فهو يدرك ما يلزم من إثبات صفة العلم لله تعالى، كما ذكر في هذا النص،...«حيث يكون الصدق والكذب والاعتقادات المتضادة، تتعاقب على معقولاته » ؛ وهذا ينافي بساطة ذاته؛ ويلزم حدوث الكثرة فيها، وهذا ما يرفضه الفارابي.!

هذا النص الواضح يجعلنا لا نثق بما وقفنا عليه من نصوص أخرى، قد يُظن أنها تناقض النص السابق، كما في قوله: « الباري جل جلاله مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ، على السبيل الذي بيناه في العناية : من أن العناية شائعة في الجزيئات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم واحد ، وأنه موضوع بأوثق المواضع وأتقنها[2] .

وهذا النص وإن كان غير واضح الدلالة على علم الله بالجزئيّات، إلا أن محاولة الفارابي وتلميذه ابن سينا للجمع بين رأي الفلسفة والدين عن طريق القول بالعلم الكلي، وعلم الله بذاته التي من خلالها يعلم مخلوقاته ؛ تجعلنا نتفق على حقيقة قولهم كما سنوضحها.

لقد حاول الفارابي الجمع بين الدين والولاء لمعلمه أرسطو ، عن طريق القول بالعلم الكلي الذي يحصل بعلم الله لذاته، فالله يعلم ذاته وعن طريق علمه لذاته يعلم مخلوقاته، فهو عندما يفكر في ذاته، فإنه يفكر في قدرته العظيمة. ومن هنا يدرك مصنوعاته التي هي معلولة لذاته ، ويعقل جميع

---

(١) الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (ت٣٣٩هـ)،فصوص منتزعة،ص٨٩ ،٩١،م١(حققه وقدم له وعلق عليه فوزي نجار)،دار المشرق، بيروت، لبنان.

(٢) الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩هـ)، الجمع بين رأي الحكيمين، ص٢٥،م١القاهرة،١٩٠٧م.

الكائنات باعتباره علة لها ، فمعرفته لذاته هي علة معرفته بغيره[1].

وفي الحقيقة أن هذا كله لا يسعف الفارابي، إذ هو نفسه قد صرح- كما مر- بأن علمه بذاته هو نفس ذاته، وهذا تناقض فظيع! لابد من تناوله بشيء من التفصيل. ومن المناسب في هذا المقام أن نذكر رأي ابن سينا في صفة العلم الإلهي حيث إن رأيه كان أكثر وضوحًا من الفارابي سيما محاولته التوفيقية وتقريره لما سماه العلم الكلي.

ابتداءً نقول بأن القول:(أن الله تعالى يعلم الجزئيات) في رأي ابن سينا والفارابي وغيرهم من الفلاسفة يتسم بالصعوبات التالية:

أولًا: أن العلم الإلهي لو تعلق بالجزئيات الحادثة المتغيرة ؛ لأدى ذلك إلى تغير في ذات الباري عز وجل ؛ حيث إن العلوم تختلف فيما بينها اختلافًا كبيرًا، وهذا ينافي بساطة الذات ويؤدي إلى حدوث الكثرة والتركيب فيها؛ مما يؤدي إلى القول بالتجسيم الناجم عن التركيب.

ثانيًا: أن العلم بالجزئيات المتشكلة لا يكون في التفكير الفلسفي، إلا بآلة جسمانية وهذا مستحيل في حق الله تعالى[2].

إذن فكيف يعلم الله الجزئيات عند ابن سينا؟ إنه يعملها بأسبابها ، بنوع كلي ليس فيه إشارة إلى وقت وزمان، فيبقى عارفًا بها أزلًا وأبدًا(فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة) ومع ذلك فجميع أحواله متشابهة ولا تتغير مهما

---

(١) زينب عفيفي الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي ص ٢٩٣.

(٢) مرشان، د. سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص١٤٧،م١،دار قتيبة للطباعة والنشر ١٩٩٢م.

وهنا ننبه إلى قضية في غاية الخطورة وستتكرر كما سيأتي عند أغلب الفرق التي خاضت في مسألة الصفات، وهي: أن تصورهم للصفات التي أثبتها الله لنفسه وكذلك أثبتها لخلقه كصفة العلم أو الإرادة مثلًا، نجد أنهم يتصورون الصفات الإلهية بناءً على مايرونه في الشاهد، ثم يقيسون الإلزامات التي تلزم صفات المخلوقين على صفات الخالق، وهذا ما دعى ابن سينا وغيره من الفلاسفة إلى القول بأن العلم بالجزئيات لا يحصل إلا بآلة جسمانية....!

فرض الأمر كذلك[1].

ويوضح ابن سينا مراده في موقع آخر بقوله: «إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة ابتداءً»، وإنما يعلمها عن طريق أسبابها وعللها ،من حيث هي معقولاته، لا من حيث هي متغيرات زمانية ؛ وذلك لأنه يعلم ذاته. والعلم بذاته هو علم بكل شيء ؛ لأنها هي العلة الأولى لجميع الأشياء، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول[2].

وفي الحقيقة أنني حاولت أن أحمل كلام ابن سينا في هذه المسألة على أحسن محمل، وفي وقت من الأوقات شعرت أن المسألة لا تعدو أن تكون خلافًا في المصطلحات، وحرصًا من ابن سينا على عدم رد كلام معلمه أرسطو بشكل واضح لذا استخدم ابن سينا مصطلح العلم الكلي والعلم عن طريق الأسباب ؛ أما النتيجة فهي واحدة(وهو أن الله لا يعزب عنه مثقال ذرة) إلا أن هذا الفهم لا يعدو أن يكون سرابًا يحسبه الظمآن ماءً! وذلك بسبب نصوص ابن سينا نفسه، فعند المزيد من الاطلاع والتدقيق في كلام ابن سينا، نجد الإشكالات التالية:

أن ابن سينا يناقش في مسألة تعد من المعلوم من الدين بالضرورة ،عند أهل الإسلام وهي: علم الله تعالى لهذا الكون وما فيه، وببساطة: ابن سينا ينكر أن يكون علم الله تعالى لمخلوقاته زمانيًا، بمعنى أن الله – عز وجل- لا يعلم كتابتي لهذه الكلمات في نفس الوقت الذي تكتب فيه، وكذا لا يعلم ولادة المخلوق عند ولادته... وكل ذلك بحجة أن ذلك يؤدي إلى الكثرة في ذاته، وللأسف فإن ابن سينا حاول أن يوضح ما ذهب إليه بمثال: فقال: « ... من المعلوم أن الإنسان إذا علم قوانين الأخلاق أدرك كل كسوف، و كل اتصال وانفصال جزئي، ولكن على(نحو كلي)»[3].

---

(١) ابن سينا، الإشارات، القسم الثالث ص ٢٠٥.

(٢) ابن سينا، حسين بن عبدالله (٤٢٦هـ)،الشفاء،ج٢ص٣١٠ ٣٥٩،وزارة التعليم والإرشادالقومي،القاهرة،١٩٥٦م.

(٣) تأمل مفهوم العلم الكلي عنده للتضح بعدها أبعاد المشكلة.

وذلك كقوله في الكسوف الجزئي :أنه سيحصل في يوم كذا في ساعة كذا، ويكون بينه وبين الكسوف السابق نفسه كذا ، ويستمر في زمن كذا. فهذه المعرفة الكلية بالأمور الجزئية لا توجب تغيرًا في عقل العالم ؛ لأنه يتوصل معها إلى الإحاطة بجميع الكسوفات الجزئية لإحاطته بأسبابها[1] .

ومن هذا النص نستنتج الإشكالات التالية:

ابن سينا يحاول تقرير كيفية صفة العلم لله تعالى، ومن المعلوم أن صفات الله تعالى لا تدرك كيفيتها فالكيف مجهول، ثم أليس في هذا المثال تشبيه محض لعلم الله بعلم خلقه، بل إنه بهذا المثال جعل علم الله أقل من علوم خلقه، فإن من يعلم حصول الكسوف عن طريق قوانين الأفلاك كأن يقول عالم الفلك مثلًا: أنه سيحصل كسوف بعد خمس سنوات(وهذا العلم حصل له بشكل كلي) ثم شاهد هذا العالم الكسوف بنفسه وقت حصوله، فلا يشك عاقل أن هذا العالم قد حصل عنده كمال العلم أكثر من الذي قال: أن هناك كسوف سيحصل بعد خمس سنوات ولم يشاهده، والله تعالى له الكمال المطلق من الصفات.

فابن سينا بمثاله السابق قد وقع في ثلاثة محاذير:

أولًا: أنه كيَّف الصفة.

ثانيًا: وقع في التشبيه الذي أراد الفرار منه.

ثالثًا: جعل علم خلقه أكمل من علمه. تعالى الله عما يصفون .

بل إن الفلاسفة بقولهم: إن الله لا يعلم إلا الكليات ؛ يلزمهم أن لا يعلم ذاته من حيث أنه واجب الوجود وجود معين لا كلي، فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وواجب الوجود يمنع من وقوع الشركة فيه، وكذلك الجواهر العقلية عندهم ، وهي: العقول العشرة كلها

---

(١) سينا،حسين بن عبدالله،(ت٤٢٨)،النجاة،القسم الثالث،ص ٢٤٨ ٢٤٩،ط٢، (الناشر محي الدين صبري الكردي)،

ليست أمورًا كلية، وهذا قد نبه عليه ابن تيميّة – رحمه الله– في رده على المنطقيين[1].

ومما يزيدني اطمئنانًا إلى أن ابن سينا ينكر العلم بالجزئيات، وأن محاولاته لتبرير رأيه غير مجدية، ما فهمه الغزالي – رحمه الله تعالى – من كلام ابن سينا والفارابي، يقول رحمه الله:

«ويتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم، ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلًا بما يجري في العالم! وأي فرق بينه وبين الميت – تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا – إلا في علمه بنفسه، وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره، وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الإطناب والإيضاح»[2].

أضف إلى ذلك ما فهمه شُرَّاح كتاب(الإشارات والتنبيهات) لابن سينا، كالرازي – رحمه الله – والطوسي ، بأن ابن سينا قد نفى علم الله بالجزئيات علمًا زمانيًا، يقول الشيخ محمد عبده: حتى إن العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم، قال في شرح الإشارات :«واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام تعارضها في الظاهر ...»[3].

ثم ناقش الطوسي كلام ابن سينا ورده. وقال الرازي في المباحث المشرقية: أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة أنكروا علم الواجب بالجزئيات[4].

---

(١) ابن تيميّة، الرد على المنطقين، ص ١٦٨.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة ص ١٨١ ١٨٢.

(٣) ابن سينا، حسين بن عبدالله (ت٤٢٨)، الإشارات والتنبيهات بشرح: نصير الدين الطوسي(تحقيق د .سليمان دنيا)

(٤) الرازي، محمد بن عمر،(ت٦٠٦) المباحث المشرقية،ج٢/ ٤٧٥،ط١،م٢مطبعة الأمير، ١٣١١هـ.

وللأمانة العلمية نقول: إن هناك من لم يفهم كلام ابن سينا كما فهمه الغزالي والرازي –رحمهم الله – ولا كما فهمه الطوسي، بل يعتبر أن ما ذكر من كلام ابن سينا إنما هو وارد على ما فُهم من كلامه ، لا على مراد ابن سينا نفسه[(١)]. وقد أقر فهم الشيرازي وأثنى عليه الشيخ محمد عبده في حاشيته على العقائد العضدية، حيث اعتبر فهم الشيرازي لكلام ابن سينا من أحسن الكلام في هذا الباب وهو تحقيق مذهب الفلاسفة، يقول محمدعبده: «وهذا الذي اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلًا، فرجموا ظنًا بغير علم»[(٢)].

وقد كنت أنتظر أن ينزل الشيخ محمد عبده – رحمه الله – إلى واقع النصوص التي أوردها ابن سينا والفارابي في هذه المسألة، ويناقشها ، ويبين تفسيرها، إلا أنه لم يفعل، واكتفى لتوضيح رأيه بقوله: «إن الباري تبارك وتعالى يعلم الجزئيات المادية لا من طريق انعكاس صورها الخارجية في آلات له داركة، بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات ذاتها أو جزئيًا أو كليًا، وعلى هذا النحو من الإدراك للماديات يسمى في لساننا **بالإدراك الكلي**؛ إذ لا يسمى الإدراك جزئيًا في الماديات ؛ إلا لو كان بطريق انعكاس صور الجزئيات على الآلات الجسمانية ؛ حتى يمتنع فرض الاشتراك فيه»[(٣)].

---

(١) وهذه العبارة نقلها الشيخ محمد عبده في شرحه على العقائد العضدية عن الشيرازي صاحب المحاكمات، بعد نقله لكلام الطوسي الذي انتقد فيه الفلاسفة لنفيهم علم الله بالجزئيات، بعدها نقل محمد عبده كلام الشيرازي الذي رد فيه على الطوسي، واعتبر ما قاله :إنما هو فهمه لكلام ابن سينا لا كلام ابن سينا نفسه.

(٢) عبده، محمد عبده، حاشية محمد عبده على العقائد العضدية ،ضمن كتاب محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين (تحقيق سليمان دنيا) ج٢ص ٣٥٤، دار إحياء الكتب العربية،القاهرة ١٩٥٨م.

وقد حاول محمد عبده – رحمه الله – تدعيم رأيه بالاستدلال ببعض عبارات الفلاسفة في هذه المسألة، فنقل عن الفارابي في كتابه الفصوص، نصًا يفيد علم الله بالجزئيات. وقد سبق أن ذكرنا مثل هذه العبارات وناقشناها بإزاء العبارات الأخرى الصادرة عن الفارابي وابن سينا، والتي تفيد نفيهم علم الله للجزئيات.

(٣) دنيا سليمان دنيا، حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ص ٣٥٤.

وكلام محمد عبده يشتمل على ثلاث قضايا:

القضية الأولى: قوله: «إن الباري تعالى يعلم الجزئيات المادية ، لا من طريق انعكاس صورها الخارجية في آلات له مدركة) والمسلمون لا يخالفونه في ذلك، فلا شك أن حصول العلم لله تعالى يختلف عن حصوله للمخلوق، وهذه ليست نقطة البحث.

القضية الثانية: قوله: بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات ذاتها جزئيًا آخرًا أو كليًا، وهذا النحو من الإدراك للماديات يسمى في لساننا بالإدراك الكلي... والشيخ محمد عبده في هذا النص قد زاد المسألة إبهامًا وجعل القضية مجرد اختلاف مصطلحات، وأن إدراكه تعالى للماديات يسمى في لسان الفلاسفة بالإدراك الكلي، لكن إلى الآن لم يناقش الشيخ لبَّ المسألة وجوهرها، وهو: هل الله يعلم خلقه علمًا زمانيًا أم لا؟

القضية الثالثة: قوله: « إذ لا يسمى الإدراك جزئيًا في الماديات ، إلا لو كان بطريقة انعكاس صورة الجزئيات على الآلات الجسمانية... ».

والواقع أن هذا تحكم محض ، وإلزام بما لا يلزم .ولو فرضنا تنزلًا أن ذلك كائن في المخلوقات ، فلماذا نجعله في صفات الخالق أيضًا!؟ والله أعلم. وأختم هذه المسألة بفهم فيلسوف كبير قد اطلع على كلام ابن سينا، ولا شك أنه أعلى كعبًا وأعمق نظرًا في الفلسفة وأهلها من الشيخ محمد عبده – رحمه الله –، وهو الفيلسوف ابن ملكا أبو البركات البغدادي»[1] حيث ناقش في كتابه(المعتبر في الحكمة) كلام ابن سينا، وأورده بنصه[2]، وكانت النتيجة أن هاجمه هجومًا شديدًا فيما ذهب إليه ، من حيث إنكاره

---

(١) أوحد الزمان (٤٨٠ ٥٦٠ هـ/ ١٠٨٧ ١١٦٥ م) هبة الله بن علي بن ملكا البلدي، أبو البركات، المعروف بأوحد الزمان: طبيب، من سكان بغداد، عرفه الظهير البيهقي بفيلسوف العراقين (الأعلام للزركلي،٨/ ٧٤،انظر السير ٢٠/ ٤١٩).

(٢) انظر: ملكا، هبة الله بن علي، المعتبر في الحكمة ص ٨٣ ٩٤، الطبعة الأولى، تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية في سنة ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م.

لعلم الله بالجزئيات في الزمان والمكان، يقول ابن ملكا:«... فكيف والذي يلزمهم فيما نزهوه منه، أشنع كثيرًا عند عقولهم؛ لو فكروا فيما نزهوه منه وأجلوه عنه؛ فالتنزيه من تنزيههم، والإجلال من إجلالهم، أولى من تنزيههم وإجلالهم(لما يلزم من مقالتهم من الجهل الذي هو عدم المعرفة) ولا شيء أولى بالتنزيه والإجلال منه، ولا جهل أعظم من جهل من نسب الجهل إلى معطي كل حكمة لكل حكيم، وكل علم لكل عالم[1].

وإذا رجعنا إلى باقي صفات الله تعالى، نجد مفهومًا واضحًا عند الفارابي وابن سينا بالنسبة لهذه الصفات، أي الصفات الواجبة لله تعالى- كالقدرة والحياة والإرادة- نجد أن الفارابي وابن سينا لا يعترفان بوجود صفات مغايرة للذات، **بل هذه الصفات عندهم هي نفس الذات، أو يرجعونها إلى معنى العلم والإدراك** ، فالنتيجة في الحقيقة هي نفيهم لجميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة وذلك بطريقتين:

الأولى: إرجاع معاني هذه الصفات لصفة العلم، من ثم تكون صفة العلم راجعة لنفس الذات فعلمه نفس ذاته.

الثانية: الزعم أن هذه الصفات التي ذكرها الله في كتابه ،وأخبر بها نبيه – صلى الله وعليه – **إنما هي للجمهور فقط**، وذلك لأن عقولهم لا تحتمل إخبارهم بحقيقة الذات الإلهية، فحتى يُقرِّب إلى أذهانهم هذه المعاني ؛ ضرب لهم هذه الأمثلة الحسية التي يستطيعون تصورها. وسيأتي تفصيل ذلك.

ونرى بوضوح ذينك الطريقين بارزين عند ابن سينا، أكثر منه عند الفارابي .والظاهر أن هذه ميزة في أغلب المسائل التي اشتركا في طرحها، حيث نجد ابن سينا أكثرشرحًا وتوضيحًا. ابتداءً يقرر ابن سينا«... أن الصفات الواجبة لله تعالى ليست زائدة على الذات،وذلك لأنها إذا كانت

---

(١) هبة الله بن علي، المعتبر في الحكمة ص ٩٤.

زائدة على الذات ،فإما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها، وكلاهما محال ؛لأن كون وجودها من ذاتها يستلزم أن تكون واجبة الوجود بالذات، وهذا يؤدي إلى التعدد في الواجب .وهو باطل بالاتفاق .وكذلك كون وجودها من غيرها ،فإن ذلك الغير إما أن يكون الواجب أو غيره، ولا جائز أن يكون غيره ،وإلا لكان الواجب محتاجًا إلى غيره في ثبوت شيء له وهو باطل، ولا جائز أن يكون الواجب هو العلة في وجودها ؛لأنه بهذا الوصف يكون فاعلًا لها وبوصف كونها صفات له يكون قابلًا لها، فيكون الواجب قابلًا وفاعلًا من جهتين وهذا غير جائز لأن الواجب بذاته واحد بسيط »[1]. **إذًا فابن سينا يرفض أن تكون هناك صفة لله تعالى مغايرة لذاته** وهو وإن أرجع معاني الصفات لصفة العلم، فإنما ذلك لأن العلم- بالمفهوم الذي فصلناه سابقًا حسب فهمه -لا ينافي بساطة الذات ولا يجلب لها الكثرة.

وهذا المفهوم أيضًا نجده عند الفارابي - كما سبق النقل عنه- حينما «جعل العلم بذاته نفس ذاته»[2] ، ومن هنا نجد بعض الباحثين[3] يدَّعي أن هذا المبدأ: (الصفات هي عين الذات) قد استعاره الفارابي من المعتزلة، وهذا القول فيه نظر ؛ لأن الفارابي إنما أخذ هذا المذهب من فلسفة أرسطو الذي يتبنى الفارابي آراءه وينصرها. ومن المعلوم أن الفارابي لم يُعلم أنه تأثر بالمعتزلة أو دعى لفكرهم حتى في هذه المسألة تحديدًا، بل التحقيق[4] أن المعتزلة هي التي تأثرت بفلسفة أرسطو التي كان الفارابي حامل لوائها! والله أعلم.

---

(١) ابن سينا، الشفاء، ص قسم الإلهيات، ج٢، ص ص٣٦٥ ٣٦٦.

(٢) الفارابي، فصوص الحكم فصل ٨ ص ٣٣، نقلًاعن: (د.زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي)

(٣) د.زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي.

(٤) وسيأتي ذكر كلام الشهرستاني والغزالي في المبحث القادم – لتأكيد هذا الرأي.

بعد ذلك تناول ابن سينا شرح صفات المعاني كالتالي:

يقول ابن سينا في شرحه لصفة الإرادة: «فالأول يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل وأنه كيف يكون ؛ فذلك النظام [لأنه يعقله] هو مستفيض كائن موجود، وكل معلوم الكون، وجهة الكون عن مبدئه(أي فاعله) عند مبدئه، وهوخير غير مناف، وتابع لخيريته ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد،[لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض...، بل هو مريد هذا النحو من **الإرادة العقلية المحضة**»[1].

ويزيد ابن سينا توضيحًا لمعنى الإرادة بقوله: «...إن المقصود بها الإرادة الفعلية التي هي الشعور والرضا، أي [العلم] وعدم الكراهية [وعليه فالإرادة بهذا المعنى تعود إلى العلم ولا تغايره»[2]. إذًا فالله تعالى مريد، وذلك **لأنه يعلم ذاته** التي هي مبدأ النظام والخير في الوجود ، وعلمه بالذات على هذا النحو يجعله عالمًا بفيضان الخير والنظام عنه، فيكون معلومًا له وشاعرًا بصدروه عند وجوده وهو لا يكره هذا الصدور[3].

وعلى المنهج نفسه قام بشرح صفة الحياة، حيث يقول: «وحياته حالها هذا أيضًا فإن الحياة التي عندنا تكمل [بإدراك وفعل هو التحريك] ينبعثان عن قوتين مختلفتين، وقد صح أن نفس مدركه هو ما يعقله من الكل هو سبب الكل.[4] وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل فمعنى الحياة واحد منه هو:إدراك وسبيل إلى الإيجاد، **فالحياة منه ليست مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين حتى تتم بقوتين ؛ فلا حياة منه غير العلم، وكل ذلك له بذاته**»[5].

---

(١) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث، ص٢٤٩ ، ٢٥٠.

(٢) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث، ص ٢٥٠ بتصرف.

(٣) د. سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص ١١٦.

(٤) لأن ابن سينا يرى أن الله يعلم علمًا كليًا وهو إذا علم وفعل فاضت عنه المخلوقات لذا قال: هو (سبب الكل).

(٥) ابن سينا، النجاة، القسم الثالث ص٢٥٠.

وهذا تصريح بأن الحياة ليست شيئًا غير العلم الذي هو نفس ذاته تعالى، بل حتى صفة القدرة لم تسلم من تعطيل ابن سينا، إذ كيف يثبتها والقدرة في الشاهد تستلزم للإيجاد أن يكون قادرًا عالمًا بالمقدور عليه ومع هذا«...فلا بد من إرادة منبعثة من قوة شوقية نتيجة لهذا العلم، وبهذه الإرادة المتجددة المنبعثة من القوة الشوقية تتحرك القوة المحركة فتحرك العصب والأعضاء الآلية تحرك الآلات الخارجية، وتلك تحرك المادة فتكون القدرة فينا إنما تتم بعد المبدأ المحرك، وهو الإرادة الشوقية التي يحركها العلم»[1].

فإذا كان الأمر كذلك ؛ فيستحيل أن نثبت لله صفة القدرة، أما القدرة التي يثبتها لله تعالى فقد وضحها بقوله: « القدرة التي له أي(لله تعالى)(هي كون ذاته عاقلة لكل عقل)، وهو مبدأ لكل، لا مأخوذة عن الكل ، ومبدأ بذاته لا يتوقف على وجود شيء »[2]، وبذا تكون صفة القدرة أيضًا عائدة لمعنى العلم. وهكذا نجد ابن سينا ينفي هذه الصفات؛ بحجة نفي الكثرة والتركيب المفضي إلى التجسيم. وقد يجد القارئ في تلك النصوص التي نقلناها عنه في نفيه للصفات شيئًا من الإبهام وعدم الوضوح لكن إذا ما تأملنا نظرية الفيض المشؤومة التي أفاض ابن سينا في تقريرها وشرحها نجد بوضوح تطبيقًا عمليًا لهذه النصوص والنظريات السابقة. ولا شك أن المدقق لهذه النصوص، يتبادر إلى ذهنه عددًا من الأسئلة التي قد يتردد البعض في طرحها لشدة خطورتها، بل إن المرء ، في بعض الأحيان ، ليتهم نفسه وفهمه بالسوء من هول مايرى ، من تلك الإلزامات التي التزمها الفلاسفة في سبيل **الذات البسيطة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه.**

وأود أن أنبه قبل الاسترسال في هذه النظرية، أننا لم نخرج عن موضوع مبحثنا«مفهوم التجسيم عند الفلاسفة». بل مازلنا في كنفه وفي الطريق

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ابن سينا، الشفاء، ص ٢٩٠ ٣٢٧.

الموصل إلى حقيقته- إن شاء الله تعالى-. إذ ما الداعي إلى ذلك التكلف والتناقض والتحكم الذي التزمه الفلاسفة لنفي هذه الصفات الواجبة لله تعالى(**إلا زعمهم نفي التركيب والتجسيم عن الذات الإلهية**) إننا بمعرفة موقف الفلاسفة من هذه الصفات؛ لنستطيع الوقوف على تصورهم للتجسيم الذي يريدون نفيه عن الذات الإلهية، وكذلك نستطيع معرفة متى يكون المسلم مجسمًا عندهم.

أما عن تلك الأسئلة التي تطرح نفسهاعند الاطلاع على ماسبق من نصوص ، فهي مايلي:

أولًا: هل ينفي الفارابي وابن سينا صفة القدرة والحياة والإرادة لله تعالى؟

ثانيًا: هل إرجاع ابن سينا تلك الصفات لمعنى العلم ماهي إلا سفسطة استخدمها ابن سينا في سبيل المحافظة على النهج الأرسطي في نظريته للذات الإلهية؟ كيف لا! وهو قد جعل القدرة بمعنى العلم، والإرادة بمعنى العلم ، بل حتى الحياة بمعنى العلم، وهذا كما ذكر أخوهم ابن رشد الحفيد الفيلسوف في رده على المعتزلة حين جعلوا الذات والصفات شيئًا واحدًا فقال: «هذا أمر بعيد من المعارف الأول [1] بل يظن أنه مضادها، وذلك أنه يُظن أن من المعارف الأول: أن العلم يجب أن يكون غير العالم، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم»[2].

ومن باب أولى نقول: إن مفهوم الحياة ليس نفسه مفهوم العلم، وكذا مفهوم القدرة ليس هو عينه مفهوم العلم، بل إنه كما رأينا لما وجد ابن سينا بأنه حتى بإرجاع هذه الصفات لمفهوم العلم، فإن لا يسلم له ما ادعاه من

---

(١) أي مخالف للبديهات.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٣٢، مركز دراسات الوحدة العربية،١٩٩٨م.

وحدة الذات وبساطتها، بل إنه يُلزم بها يناقض ذلك، اضطرب وتخبط واضطر لنفي علم الله بالجزئيات وأرجع هذا إلى العلم الكلي، ومع ذلك فإن كل هذه المحاولات قد باءت بالفشل، **والعجيب أن ابن سينا نفسه يعتبر حلّ هذه المسائل من [العجائب] التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة**[1].

ومن المؤسف أن تكون الإجابة على تلك الأسئلة بنعم ! فإن الفلاسفة ينفون هذه الصفات عن ذات الله تعالى ، وما استخدموه من تلك المحاولات ماهي إلا تناقضات وظلمات يكفي مجرد تصورها لكشف ضلالها .وهذا سيظهر جليًا عند الحديث عن نظرية الفيض والالتزامات التي تلزمهم من أجلها، أضف إلى ذلك ما سنذكره من الاعتقاد الخطير الذي تحدث عنه ابن سينا في معرض رده على المتكلمين عند الحديث عن المعاد **وهي حقًا تعد فصل الخطاب في حقيقة مذهب الفلاسفة**، والله أعلم.

من كل ما سبق نخلص إلى أن المجسم عند ابن سينا: هو كل من يثبت لله تعالى صفة تفيد معنى غير العلم – العائد بمفهومه إلى نفس الذات – فإثبات أي صفة تغاير معنى العلم فهذا تجسيم! لماذا؟ لأننا إذا أثبتنا معانٍ متغايرة في ذات الله تعالى ؛ فإن ذلك يعني أن ذاته مركبة من معانٍ وأجزاء مختلفة .وهذا يعني أن الإله بحاجة إلى من يركبه، والجسم هو الذي يتركب من أجزاء والأول ليس بجسم[2] والمقام لا يتسع لمناقشة الفلاسفة في هذه المقدمات التي توصلوا من خلالها لنفي الصفات، **لأن المراد من هذا الطرح التوصل إلى تصورهم لمفهوم التجسيم فحسب**، ولعلنا نتعرض لشيء من مناقشتهم عند الحديث عن موقف ابن تيميّة من التجسيم- إن شاء الله تعالى-.

---

(١) ابن سينا، الشفاء،ج٢،ص٣٥٩.

(٢) الغزالي،تهافت الفلاسفة،ص ١٧٣،وكذا(ابن تيمية، الصفدية،ص ١١٨ ١٥٧)، حيث ناقش ابن تيمية – رحمه الله تعالى – هذه المقدمات وفندها وقام بدحضها وبيان تناقضها.

قبل الخوض في مذهب الفلاسفة في باقي الصفات، نعرض ولو باختصار التطبيق العملي – إن صح التعبير – لنفي الصفات آنفة الذكر، والتي أوردت على الفلاسفة إلزامات خطيرة جدًا، أدى التزامهم بها إلى تصريح العلماء بتكفيرهم، في قضية قد أجمع عليها المسلمون بل والأديان السماوية كافة ، ألا وهي قضية الخلق.

لقد واجه الفلاسفة بسبب نظرياتهم حول الذات البسيطة المجردة من الصفات : مشكلة خلق العالم، إذ كيف خلق هذا العالم الذي يشتمل على الكثرة ؟. لا محالة من تلك الذات الإلهية التي تحدث عنها الفلاسفة ، فإن ذلك يعني ولا ريب أن الكثرة تلزم ذاته إذ إنه إذا خلق هذا العالم فلازم ولا بد أنه عالم به وهو(كثير) إذًا فإن الكثرة ستشوب ذاته، وكذا فإنه قدير لأنه لا يخلق إلا من كان قادرًا، ولا ريب أنه مريد حي ؛ إذ كيف يتصور خالق ليس مريدًا ولا حيًا ؟. والواقع أن هذه المشكلة على حد تعبير الفلاسفة ليست وليدة عصر الفارابي ومن بعده، بل تعرضت لها قبل آلاف السنين الفلسفة اليونانية، وأبرز من تصدى لها أفلوطين المصري الذي تنسب إليه الأفلوطينية الحديثة، والفارابي الذي يعد أول من أقحم نظرية الفيض في الفكر الإسلامي ليس مبدعًا لها ، وإنما تأثر بأفلوطين هذا تأثرًا واضحًا مع بعض الاختلافات التي لا تغير من مضمون الموضوع.

أما تفسير هذه النظرية فهي باختصار كما قررها الفارابي:

«.... إن أول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض ؛ لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة التي فيه من الأول، لأن إمكان الوجود لذاته، وله من الأول وجه من الوجود، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود ، وعالم بالأول عقل آخر، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول [الثاني]

بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس، والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعني الفلك والنفس. ويحصل من العقل الثاني عقل آخر، وفلك آخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك ؛ لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه... وعلى هذه يحصل عقل وفلك من عقل،... إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة وهذه العقول مختلفة الأنواع.... والعقل الأخيرة منها سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر»[(١)].

ملخص ذلك أن الموجودات عنده ست مراتب:

الله، العقل الأول: وقد صدر عن الله .ويصدر عن هذا العقل الأول عقول أفلاك ثمانية يصدر بعضها عن بعض تباعًا، العقل الفعال: ويصل العالم العلوي بالعالم السفلي، وقد صدر هذا العقل العاشر عن العقل التاسع من عقول الأفلاك ويدبر ما تحت القمر، النفس الإنسانية: حيث يتكثر العقل بتكثر أفراد البشر، الصورة: أي صورة الأشياء الجسمانية، المادة: الهيولى[(٢)].

وهكذا يكون الفلاسفة قد شرحوا نظريتهم: (بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، وبذلك يكون الله عز وجل قد تولد عنه العقل الأول من غير خلق له بمشيئة وقدرة. وهؤلاء الفلاسفة في نظر ابن تيميّة أعظم كفرًا من قول مشركي العرب (إن الملائكة بنات الله) ذلك لأن هؤلاء المشركين كانوا يقولون: إن رب السموات والأرض خلق الملائكة بمشيئته وقدرته[(٣)].

---

(١) الفارابي،عيون المسائل،ص ٢٤ ٢٥.

(٢) بور، دي، تاريخ الفلسفة في الإسلام،ص٢١٠ ٢١١، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الرابعة،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.وانظر(فؤاد،عبد الفتاح أحمد، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي،ص ١٨٩،م١،دار الوفاء،الاسكندرية،٢٠٠١م).

(٣) ابن تيمية، الصفدية، ص١٤٣.

أما القضية التي أشرنا آنفًا بأنها تعد فصل الخطاب بين المسلمين والفلاسفة، فتبدأ قصتها من الصفات الخبرية التي كانت محل جدل كبير بين المتكلمين وأهل الأثر، إذ لابد أن يكون لابن سينا موقف صريح من هذه الصفات التي توهم الجسمية حسب قولهم كيف لا؟! ومثبتة الصفات - التي نفاها ابن سينا وقال أنها موهمة للجسمية - ينفون هذه الصفات الخبرية كاليدين والوجه... ويصفون من أثبتها بالتجسيم. فلا بد أن يكون ابن سينا أشد نفيًا لها! لكن الواقع ليس كذلك! فإننا في أغلب كتب ابن سينا لا تجد له حديثًا أو تفصيلًا - كما هي عادته -عن هذه الصفات وموقفه منها، وهذا ما تنبه له عدد من الباحثين في فلسفة ابن سينا[1] حيث إنهم لم يجدوا له رأيًا واضحًا حول هذه الصفات الموهمة للتجسيم، لكن ما سبب ذلك؟. يجيب الباحثون: بأن إهمال الحديث عن هذه الصفات يعد أكبر دليل على إنكارها .وهذا ما يتماشى مع مذهبه الفلسفي العام في وحدة الواجب وبساطته، وتأكيده لهذه الوحدة في كل مناسبة[2].

وهذا استنتاج منطقي بحسب الأصول التي رأيناها عند ابن سينا، إلا أن المسألة لم تحسم بعد! فقد تكلم ابن سينا في هذه الصفات الخبرية التي توهم التجسيم لكن هذه المرة بأسلوب آخر وفلسفة جديدة، وكما سبق فإن هذا الكلام ليس موجودًا في أغلب كتب ابن سينا، وإنما وقفت عليه في الرسالة الأضحوية التي ناقش فيها ابن سينا المتكلمين في مسألة المعاد[3]. وذكر فيها ما يدهش حقًا، لقد أراح ابن سينا المختصين في هذا الباب من عناءٍ وجهد كبيرين بتلك التصريحات التي أدلى بها في هذه الرسالة. نعم،

---

(١) انظر سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص ١٢٣ ،(د.جوده غرابه، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص ١٠٦).

(٢) المصادر نفسها.

(٣) وهي رسالة مطبوعة بحجم الكتيب، وهذه الرسالة صنفها في المعاد لبعض الرؤساء الذين طلب تقربه إليهم ليعطوه مطلوبه منهم من الجاه والمال، انظر: درء تعارض العقل والنقل ج ٣، ص٨١.

لقد وقف ابن سينا وقفةً، احترم بها عقله وفكره ووضع نفسه وفلسفته في مسائل الإجماع لدى هذه الأمة، لقد ذكر ابن سينا في هذه الرسالة ما غيبه في مجلداته والكثير من صفحاته، أخيرًا تذكر ابن سينا الكتاب والسنة، الأصلين الشريفين اللذين يبنى عليهما عقائد المسلمين وشرائعهم، وبغض النظر عن الأسباب التي اجترته لذلك، فإن ذلك وقع (والحمد لله رب العالمين)، فابن سينا في الرسالة الأضحوية يناقش الذين يثبتون معاد الأبدان ويستدلون بالكتاب والسنة على ذلك، يتصدى لهم بقانون واحد يجب أن يعلم: « ....**وهو أن الشرع والملة الآتيةعلى لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة** ثم من المعلوم أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدًا مقدسًا عن الكم والكيف والأين ومتى والوضع والتغير؛ حتى يصدر الاعتقاد به أنه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة فيه، ولا حيث تصح الإشارة إليه أنه هنا أو هناك: **ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور** ولو ألقي هذا على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين الأجلاف، لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان بمعدوم أصلًا »[1]؛ «...ولهذا ورد ما في التوراة تشبيهًا كله، **ثم إنه لم يرد في الفرقان من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا إلى صريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل، بل إلى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه جاء تنزيهًا مطلقًا عامًا جدًا لا تخصيص ولا تفسير له، وأما الأخبار التشبيهية فأكثر من أن تحصى!! ولكن لقوم أن لا يقبلوه، فإذا كان الأمر في التوحيد هذا ، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية**»[2].

---

(١) ابن سينا،حسين بن عبدالله (ت٤٢٦هـ)، الرسالة الأضحوية، ص ٤٤ ٤٥،(تحقيق سليمان دنيا)، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٤٩م.

(٢) المصدر نفسه،ص٤٥.

يناقش ابن سينا في هذا النص مثبتة معاد الأبدان، وفي بداية نقاشه يصدر قانونًا وكأنه مسلمة: وهو أن الشرع الذي جاء به الأنبياء إنما المقصود به الجمهور، وهم ما دون الفلاسفة **فكل من ليس بفيلسوف فهو من الجمهور**، فيدخل في الجمهور: صحابة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وعلماء الشرع بل حتى علماء الكلام أدخلهم الفلاسفة ضمن الجمهور الذين وجه لهم خطاب الأنبياء.

يقول ابن رشد الحفيد :« .... وإذا كان هذا هكذا فالذي ينبغي أن يَعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها[1] فإنه ليس يمكن عند الجمهور أن يحصل في هذا يقين أصلًا(وأعني هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية)، وسواء كان قد حصل له صناعة الكلام ؛ أو لم تحصل له؛ فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة، **إذ أعلى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية**»[2]. ثم ذكر ابن سينا حقيقة التوحيد التي قررها في كتبه، وقال: إن هذه يمتنع أن تلقى للجمهور وهذا يعني أن الأنبياء لم يأتوا بها، بل الكتب التي أنزلت عليهم خالية من ذكر حقائق التوحيد هذه، – وهذا تصريح واعتراف يكتب بماء العين–! ويرى ابن سينا أن ما ذكره الأنبياء على النقيض من ذلك، فما ورد في التوراة تشبيه كله، وليس هذا فحسب بل ماجاء في القرآن الكريم المنزل على خاتم المرسلين محمد – صلى الله عليه وسلم– خاليًا من حقيقة توحيد الباري تبارك وتعالى كما– قررها ابن سينا– بل على العكس فإن الأخبار التشبيهية أكثر من أن تحصى، **وأما ما جاء في تنزيه الباري فهو تنزيه مطلق عام جدًا لا يدل على حقيقة توحيد الذات الإلهية!!**

وهنا يجيب ابن سينا على سؤال مهمٍ غاب عن كتابات الدراسين

(١) وهذا بلا شك على النقيض من مذهبه الذي هو مذهب الفلاسفة.
(٢) ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل،ج٥،ص٣٤٣.

لفلسفته- فيما اطلعت عليه- وهو: هل هناك دليل من الكتاب أو السنة على ما يقرره هؤلاء الفلاسفة بما يسمونه«توحيد الذات الإلهية» إذ أن هذه المسألة العقدية هي أولى أولويات العقيدة عند المسلمين بلا استثناء؟ فباعتبار ابن سينا من المسلمين، كان من الواجب توجيه هذا السؤال إليه وإلى آرائه في مثل هذه المسائل[1]، لكن ابن سينا -نفسه- أبى إلا أن يجيب: «لا يوجد في القرآن ولا في السنة، بل ولا حتى في كتب الأنبياء ما يدل على هذا التوحيد». الذي زعمته الفلاسفة، بل وجد نقيضه؟؟ وفي الحقيقة أن هذا النقيض لم يأتِ عبثًا وإنما جاء ليتلاءم مع المستوى العقلي للجمهور، إذ **أن الله لو أخبرهم بحقيقة التوحيد التي لا يصل إليها إلا الفلاسفة! لبادروا إلى التكذيب والجحود** فهو يخبر أن حقيقة التوحيد هذه تعني بالنسبة إليهم الإيمان [بمعدوم] فجاءت الشرائع بالتشبيه والتجسيم ليتوافق مع عقولهم، وقد سبق أن بينا من هم الجمهور؟. ونحن نلزم ابن سينا بإدخال الأنبياء والمرسلين ضمن الجمهور إذ لا يستطيع هو أن يقيم دليلًا على أن هؤلاء الأنبياء عندهم علوم الفلسفة وأصولها، أو أنهم عرفوا حقيقة التوحيد التي عرفها الفلاسفة. وللقارئ أن يتأمل أن حديثنا عن أخطر وأهم وأعظم مسألة في عقيدة المسلم ، ألا وهي توحيد الله جل وعلا وتنزيهه - تبارك وتعالى- عن النقائص ووصفه بالكمال المطلق الذي لا يشوبه نقص بوجه من الوجوه . فلنتأمل كيف تُصور لنا فلسفة الشيخ الرئيس هذه القضية؟!.

أما الصفات الخبرية فقد أكد ابن سينا أنها جاءت في القرآن على ظاهرها ، وأن الله تعالى قد ذكرها في كتابه على ظاهرها ؛ للسبب الذي ذكرناه، والعجيب: أن ابن سينا أنكر إنكارًا شديدًا في معرض رده على المتكلمين في

---

(١) بل أفضل حالات هؤلاء الدارسين أن يصفَ ما يسمى بمحاولات التوفيق بين الدين والفلسفة بالفشل، ومع ذلك كان الأصل أن يُطالب بالدليل الشرعي على هذا التوفيق، وهذا المطلب وإن كان يظنه المسلم من البدهيات، فإنه وللأسف قد غاب عن كثير من أذهان كتابنا وباحثينا، بل من حيث دروا أو لم يدروا تجدهم يقدمون الكثير على الكتاب والسنة ،ولا حول ولا قوة إلا بالله.

مناقشتهم مسألة معاد الأبدان فأنكر كون هذه الصفات جاءت على سبيل المجاز، وأنها استعملت مستعارة لاعلى سبيل الحقيقة والظاهر. يقول ابن سينا»...ولبعض الناس أن يقولوا: إن للعرب توسعًا في الكلام ومجازًا، وأن الألفاظ التشبيهية، مثل اليد والوجه والإتيان في ظلل من الغمام والمجيء والذهاب[1] والضحك... صحيحة ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة يدل على استعمالها استعارةً ومجازًا»[2].

ثم قال: « ويدل على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة بل محققة ؛ أن المواضع التي يوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة، مواضع في مثلها يصلح أن تستعمل على غير هذا الوجه، ولا يقع فيها تلبيس ولا تدليس، وأما قوله: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ على القسمة المذكورة(وماجرى مجراه) **فليس تذهب الأوهام فيه البتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية**، فإن كان يريد في ذلك إضمار [فقد رُضي بوقوع الغلط والشبهة والاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحًا]، وأما قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾وقوله ﴿مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام ، ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذي معرفة في لغتهم، كما يلتبس في تلك الأمثلة .فإن هذه الأمثلة لا يقع شبهة في أنها مستعارة مجازية، **وكذلك في تلك لايقع شبهة في أنها ليست استعارية ولا مراد فيها شيءغير الظاهر**»[3].

ثم يتنزل ابن سينا ويقيم سؤالًا كان الأولى أن يُسأل هو به، فقول: «...ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة، **فأين التوحيد؟؟** والعبارة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين

(١) لم ترد هذه اللفظة في الكتاب أو السنة الصحيحة.

(٢) ابن سينا،الرسالة الأضحوية،ص ٤٦.

(٣) المصدر نفسه،ص٤٧ ٤٨.

القيم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة.....وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المشيرة إلى علم التوحيد: مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم قادر بالذات، أو قادر بقدرة، واحد الذات على كثرة الأوصاف ،أو قابل الكثرة تعالى عنها بوجه من الوجوه متحيز الذات أو منزه عن الجهات »[1]

ثم يُلزم ابن سينا المتكلمين بأن هذه المعاني **إما أن يكون واجبًا تحقيقها وإتقان المذهب الحق فيها أو لا بأس بالصدوف عنها وإغفال البحث فيها،** فإن كان الأمر الثاني: فجَعلُ هذا مذهب المسلمين وإلزامهم به تكلف ،وعنه غنية .وإن كان فرضًا محكمًا، فواجب أن يكون مما صُرّح به في الشريعة. وليس التصريح المعمّى أو الملبس أو المقتصر فيه بالإشارة والإيماء ،بل يجب أن يكون هذا التصريح مستقصىً فيه منبهًا عليه قد وفيَّ حقه من البيان والإيضاح، ثم ينفي ابن سينا أن يكون ذلك وقع في القرآن الكريم، إذ كيف يقع وهذه المعاني يحتاج المبرّزين المنفقين أيامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتزكية أفهامهم، يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل إيضاح وشرح عبارة، فكيف بغتم[2] العبرانيين وأهل الوبر من العرب على حد زعمه![3].

هذا بشيء من الاختصار مذهب ابن سينا في الصفات الخبرية التي توهم التجسيم حسب قولهم، بل هذا يشمل كل مذهبه في الصفات الذي قررناه سابقًا، إذ هو يقر بأن الرسول عليه الصلاة والسلام والأنبياء من قبله لم يأتوا بهذه العقائد بل جاءوا **بالتشبيه والتجسيم** والله عز وجل إنما أراد ذلك لمعرفته أن أذهان الناس لا تستوعب حقيقة الذات الإلهية [كما عرفها ابن سينا والفلاسفة] وهذه النظرية الإلحادية يكفي تصورها ؛لبيان

---

(١) ابن سينا، الرسالة الأضحوية،ص ٤٨ ٤٩.

(٢) كلمة غتم تعني: العجمة في المنطق والأغتم الذي لا يفصح شيئًا،(الأزهري،تهذيب اللغة،ج٣،ص٦٧).

(٣) ابن سينا، الرسالة الأضحوية،ص ٤٩.

كفرها وزندقتها .وهذا الكلام الذي ذكره ابن سينا نجد نحوه في كلام القرامطة الباطنية كصاحب الأقاليد الملكوتية وغيرهم[1].

وفي هذا المقام نتساءل هل يعجز الرب تعالى عن جعل أذهان وعقول هؤلاء الذين سمّاهم الفلاسفة-الجمهور- نيّرةً ذات قريحة وذكاء بحيث تستطيع فهم حقيقة الذات الإلهية!؟ **ما الفائدة من الرسالة إذا بقي هؤلاء الكثرة من المدعوين على عقيدة التجسيم المفضية إلى الكفر بالله تعالى وتشبيهه بخلقه ، وذلك كله بأمر المولى تبارك وتعالى؟!. سبحانك هذا بهتان عظيم.** ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ فضلًا عن أن يأمر بالكفر وتشبيهه بخلقه، أين ما ذكره ابن سينا من وصف الله عز وجل كتابه **بأنه نور مبين وهدى للمتقين ، وأن رسله تهدي إلى صراط مستقيم لا إلى التشبيه والتجسيم.** قال تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ [إبراهيم : ١] ، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ﴾ [المائدة : ١٥-١٦] ، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى : ٥٢-٥٣].

كذلك قال الله تعالى، وكذا وصف كتابه وشريعة نبيه – صلى الله عليه وسلم – لا كما وصفها ابن سينا بأنها مضللة لم تبين الحقيقة، كيف لا ومن أهم مسائل الاعتقاد توحيد الله تعالى وتنزيهه – لم تبين الشريعة الحق فيها- وإنما وصفت الذات الإلهية بما يدل على التشبيه والتجسيم.

نعم هذه الفلسفة التي يريد منا كتابنا ومثقفونا اقتفاء أثرها والنهل من

---

(١) ابن تيميّة، درء التعارض،ج٣، ص١١. وصاحب الأقاليد الملكوتية هو إسحق بن أحمد السجستاني المعروف ببندانه، من أشهر علماء الإسماعيلية وفلاسفتهم، ومن أكبر دعاتهم ،انظر (البغدادي،الفرق بين الفرق،ص ١٧).

معينها حتى نلحق الركب ونتقدم بين الأمم ثم الويل الويل لمن خالفها أو دعى لنقضها!! هذا ما وصلت إليه قريحة ابن سينا الشيخ الرئيس في فهم القرآن وشرائع الأنبياء، وحقًا فإنك لست مبالغًا يا ابن تيمية بقولك: «وهل وجد في العالم أمة أجهل وأضل وأبعد عن العقل والعلم من أمة يكون رؤوسها فلاسفة؟ »[1]. والواقع أن ما يثير الاهتمام هو تسرب أمثال هذه النظريات والأصول الفاسدة إلى خارج مجتمع الفلاسفة[2]. إن المسألة لو توقفت عند كتابات ابن سينا وتقريراته لكان الأمر هينًا، بل إن بعض المتكلمين من المتقدمين، بل وحتى المعاصرين قد تأثر بما نقلناه عن ابن سينا من رأيه في ظواهر الكتاب والسنة، لقد أدهشني حقًا ما وقفت عليه من كلام التفتازاني في شرحه للمقاصد، لما ناقش خلو الكتاب والسنة من نفي ما سماه [التحيز والجهة] عن ذات الله تبارك وتعالى، مع ثبوت ذلك في مواضع لا تحصى في الكتب السماوية والسنة النبوية، فكانت الإجابة وللأسف شبيهة بتلك الأصول التي ذكرها ابن سينا!.

يقول التفتازاني : «...فإن قيل :إذا كان الدين الحق ينفي الحيز والجهة، فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع واحد تصريح ينفي ذلك»؟ يجيب التفتازاني: «بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه **[عقول العامة] حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة: كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب إلى اصطلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون(ظاهرًا في التشبيه) وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمة الحدوث** »[3].

---

(١) ابن تيميّة، درء التعارض،ج٣،ص٣٤.

(٢) وممن دعا إلى هذه الأصول ابن رشد في مناهج الأدلة ورد عليه ابن تيميّة وفند حجته ونقضها في أواخر كتابه(ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل،ج،٥ص٣٦٠ ٣٧٠)،وانظر(ابن رشد،الكشف عن مناهج الادلة،ص١٤٦ ١٥٢).

(٣) التفتازاني، أحمد بن يحيى بن محمد،شرح المقاصد،ج٢،ص٥٠.

والمتأمل لهذا النص يجد التفتازاني قد وافق ابن سينا في فهم نصوص الصفات ملتقيًا معه فيما يلي:

أولًا: فالكتاب والسنة خاليان من الأدلة الواضحة الدالة على التنزيه على حسب قول ابن سينا وعن الحيز والجهة على حد قول التفتازاني.

ثانيًا: عقول العامة لا تقوى على تصور أدلة التنزيه التي تدل على حقيقة الباري تعالى، وليت شعري مَن المقصود بالعامة عند التفتازاني – رحمه الله –، هل هم كبار أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فإن كان الجواب لا، فيلزم من ذلك أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قد أخبرهم بحقيقة التوحيد وأن هذه الأدلة المذكورة في الكتاب والسنة إنما هي للعامة فقط بما يتناسب مع عقولهم، وهذا لا شك أنه محال عقلًا وشرعًا ؛لأنه يلزم من ذلك أن الصحابة علموا أشياء لم يذكرها النبي – صلى الله عليه وسلم – لغيرهم، وهذا غير وارد إطلاقًا؛ لأنه يلزم منه أنهم كتموا العلم، فإنه لم يصلنا بسند صحيح ولا ضعيف أن أحدًا منهم كتم شيئًا من العلم ، حتى ولو إلى الخواص من علماء هذه الأمة، بل هم أنفسهم رضوان الله عليهم ينفون أن يكون الرسول – عليه السلام – قد أسرّ إليهم بعلم لم يخبر به الناس .فقد روى البخاري في صحيحه، من حديث أبي جحيفة – رضي الله عنه – أنه سُئل علي بن أبي طالب – رضي الله عنه– «هل عندكم من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كتاب؟ فقال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أسر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – شيئًا كتمه عن غيرنا إلا فهمًا يؤتيه الله لعبد في كتابه، وما في هذه الصحيفة ، وفيها عقول الديات، وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر وفي لفظ: هل عهد إليك رسول الله – صلى الله عليه وسلم – شيئًا لم يعهده إلى الناس؟ فقال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة »[1].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الجهاد» باب (فكاك الأسر حديث رقم ٢٨٨٢).

وإن كان الجواب نعم، أي أنهم يدخلون في العامة الذين خوطبوا بظواهر الكتاب والسنة، نقول إذًا: **فمن هم الذين أُخبروا بحقيقة التوحيد وأين الداعون له على الأقل في القرون الثلاثة الأولى؟** وإن الإلزامات التي تلحق بهذا الأصل الفاسد لكثيرة خطيرة لا يتسع المقام لذكرها.

ومن الكتابات المعاصرة التي تأثرت بكلام ابن سينا، كتاب [الذات الإلهية والمجازات القرآنية والنبوية]، للأستاذ: سعد رستم، حيث إنه جعل قاعدة عامة في الأحاديث الشريفة التي تتحدث عن أوصاف الله وأفعاله بعبارات توهم الجسمية والتشبيه فقال: «... لقد وردت أحاديث كثيرة تسند لله تعالى أفعالًا وأحوالًا هي مما يعرض للنفس الإنسانية البشرية مثل التعجب والضحك والفرح والاستواء... فهذه الأوصاف عندما يوصف بها الله تعالى تكون باتفاق علماء الإسلام على الكيف التنزيهي الذي يجوز عليه- تعالى شأنه – ويليق بكماله المطلق [لا على الكيف البشري الذي يظهر فينا] لأنه تعالى: ليس كمثله شيء، ولأنه وله المثل الأعلى في السماوات والأرض ؛ ولأنه(هل تعلم له سميًا) أي ليس له شبيه في ذاته؛ ولأنه لم يكن له كُفُوًا أحد، كما نصت على ذلك آيات الكتاب المحكمات القاطعات. ولا يمكن للسنة أن تناقض الكتاب ؛ بل هي مبينة له مؤكدة لمعانيه»(١). والكاتب إلى هنا موافق لإجماع أهل السنة على تنزيه الباري تعالى عن مشابهة خلقه أو إلحاق نقص بذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا. لكن الإشكال يظهر في تبريره لمجيء هذه الصفات على لسان الشارع حيث يقول: «... وإنما الذي دعا الوحي للحديث عن الله تعالى وأفعاله بهذه العبارات هو: الضرورة اللغوية، وضرورة مخاطبة الناس بما يعقلون، وتقريب القضايا إلى أذهانهم باللغة التي يفهمون كما قال تعالى: « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم» وكما روي عنه – صلى الله عليه

---

(١) رستم، سعد، الذات الإلهية والمجازات القرآنية والنبوية،ص١١٨ ١١٩،ط١،م١، الناشر الأوائل للنشر والتوزيع،٢٠٠٢م.

وسلم-: « إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»[1].

ولغة الإنسان وألفاظه إنها وضعت لعالمه عالم الشهادة [فلا مناص عن استخدام ألفاظها ،للحديث عن الذات الإلهية، من الوقوع في التشبيه حسب ظاهر اللفظ]»[2].

وهنا يتفق الأستاذ سعد رستم مع ابن سينا بأن ما جاء في الشرع من أخبار الصفات إنها جاء على ظاهره ضرورة مخاطبة الناس بما يعقلون ولتقريب القضايا إلى أذهانهم باللغة التي يفهمون، وقد ذكرنا كما سبق ما في هذا القول من التناقض، لكن الكاتب هنا أراد أن يتميز عمن قبله بمحاولة إيراد الأدلة على ما ذكر، فساق حديثًا لا يصح عن النبي – صلى الله عليه وسلم – وعلى فرض صحته، فإن هذا المعنى لا يذكر في هذا المقام [3]؛ حيث أن الآثار الواردة عن بعض الصحابة كابن مسعود وعلي – رضي الله عنهما – إنما مفهومها على عكس مراد المؤلف تمامًا، فهي تحث على عدم ذكر المتشابه الذي قد لا يُفهم من قبل العامة الذين قد لا يدركون المراد من الآية أو الحديث؛ أو الذين قد يتبادر إلى أذهانهم ما ليس مرادًا في النص. ولذا نجد بعض السلف قد نهوا عن التحديث بالأحاديث التي ظاهرها الخروج على السلطان ،أو بعض أحاديث الصفات التي توهم التشبيه .ولذا بوب

---

(١) (ضعيف) قال السخاوي في المقاصد الحسنة ص ١٦٤ :« رواه الديلمي من طريق أبي عبد الرحمن السلمي حدثنا محمد بن عبد الله بن قريش حدثنا الحسين بن سفيان حدثنا إسماعيل بن محمد الطلحي حدثنا عبدالله بن أبي بكر عن أبي معشر عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعًا بهذا وسنده ضعيف» قال العجلوني في كشف الخفاء(١، ص١٩٦) : رواه الديلمي بسند ضعيف عن ابن عباس مرفوعًا وفي اللآلئ بعد عزوه لمسند الفردوس عن ابن عباس مرفوعًا قال: وفي إسناده ضعيف ومجهول.» فالحديث ضعيف والله أعلم.

(٢) رستم، سعد ، الذات الإلهية والمجازات القرآنية والنبوية،ص١١٨ ١١٩ .

(٣) ثبت هذا المعنى عند البخاري أن عليًا – رضي الله عنه – قال: «حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يُكذب الله ورسوله» رواه البخاري – (باب من خُصَّ بالعلم – رقم ١٢٧ ونحوه ما رواه مسلم في المقدمة عن ابن مسعود أنه قا ل: ما أنت بمحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة).

إمام الدنيا أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري على أُثر علي- رضي الله عنه- السابق: (باب من خُص بالعلم)، أي إن هذه الأحاديث التي لا تبلغها عقول العامة ولا تدرك مرادها لا يُحدثون بها ؛ وإنما يُخص بها أهل العلم. لا كما فهم المؤلف من أن إيراد الآيات والأحاديث التي ظاهرها التشبيه والتجسيم - بزعمه - جاءت حتى تتناسب مع عقول العامة، **فالأصل كما ذكرنا أن لا تأتي مثل هذه الألفاظ التي ظاهرها التشبيه لا في الكتاب ولا السنة، إذ ما الداعي، أن نذكر صفات الله تعالى بهذه الألفاظ الموهمة للتشبيه والتجسيم، ثم نقول أنها إنما ذكرت هكذا للتتناسب مع العقول،** فالحقيقة أننا أوقعنا هذه العقول بالكفر والتشبيه، فالأصل أن تُكتم هذه الألفاظ لا أن تذكر في كتاب الله ، ثم تأتي السنة مؤكدة له، وهذا الكلام إنما نسوقه بناءً على استدلال المؤلف بالحديث السابق، أمّا الآية فليس لها دلالة على ما ذكر من قريب أو بعيد .ولولا مخافة الإطالة لبينا مزيدًا من التناقضات والمغالطات التي ذكرها المؤلف في هذا السياق. وما يؤكد المعنى الذي ذكرناه للآثار الواردة عن الصحابة شرح الحافظ بن حجر – رحمه الله- لقول علي – رضي الله عنه – حيث يقول الحافظ: «... والمراد بقوله: »بما يعرفون« أي يفهمون وزاد آدم بن أبي إياس في كتاب العلم له عن عبد الله بن داود عن معروف في آخر«ودعوا ماينكرون»(أي: يشتبه عليهم فهمه) وكذا رواه أبو نعيم في المستخرج، **[وفيه دليل على أن المتشابه لا ينبغي أن يذكر عند العامة...]** وممن كره التحديث ببعض دون بعض أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج على السلطان، ومالك في أحاديث الصفات وأبو يوسف في الغرائب...»[1].

أما السبب الثاني الذي دعا الوحي للحديث عن الله تعالى وأفعاله بهذه العبارات ، كما يقول(سعد رستم): فهو الضرورة اللغوية، وهذه والله أنستنا

(١) ابن حجر،أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري،ج١،ص٢٩٧، ط٣،م١٣، دار السلام، دار الفيحاء، ٢٠٠٠م.

ما قبلها، ولا أدري من أين جاءت هذه الفكرة للكاتب، وحقًا لا أدرك عن أي ضرورة لغوية يتحدث، **فهل هذه الضرورة تُلزم الله الذي خاطبنا بشرعه أن لا يستطيع أن يصف ذاته إلا إذا وقع في التشبيه هذا ليس استنتاجًا من النص بل هو عين كلام الكاتب!**، يقول سعد رستم: «**...فلا مناص عن** استخدام ألفاظ للحديث عن الذات الإلهية من الوقوع في التشبيه حسب ظاهر اللفظ» ويلزم الكاتب شناعات أخرى أغض الطرف عنها مخافة الأطالة.

وبعد هذا العرض الفلسفي لمفهوم الذات الإلهية، ومحاولتهم نفي أي صفة عن الذات الإلهية ووصفهم كل من أثبت لله تعالى صفة بأنه مجسم مشبه، بعد ذلك كله نتساءل هل نجا الفلاسفة من مفهوم التشبيه والتجسيم اللذين فروا منهما؟ **وسنحاكمهم بقوانينهم وأصولهم لنصل إلى نتيجة مهمة سنذكرها بعد نتيجة التساؤل السابق – إن شاء الله –.**

إذا رجعنا إلى طريقة الفارابي وابن سينا في مناقشتهم لصفات الذات الإلهية، نجد هنالك ثغرات لايمكن تجاوزها ، إذ هما قد وقعا في عين الذي نهيا عنه، فخذ مثلًا تقرير الفارابي لصفة الحياة إذ يقول: « فإن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم، كما يقال لنا: [أحياء أو لا] إذا كنا ندرك بأحسن إدراك... فما هو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم فهو أحرى أن يكون حيا»[1].

وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أن الفارابي يجعل معنى أن الله حي: أن يعقل أفضل معقول بأفضل عقل... ثم يستشهد على هذا المعنى بمعنى الحياة الذي **يراه في الشاهد** فيقول: كما يقال(لنا) أحياء، إذًا فحياة الله عنده هي أن يعقل أفضل معقول بأفضل عقل وكذا الحياة في الخلق: أن يدرك أحسن المدركات بأحسن إدراك، من ثم يستخدم الفارابي قياس الأولى

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٦٤،(أ.د طه حبشي).

لإثبات صفة الحياة فيقول: فما هو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم ،**فهو أحرى أن يكون حيًا**. وهذا لا شك على قانون الفارابي يعد تشبيهًا محضًا؛ لأنه جعل بين الخالق والمخلوق **اشتراكًا في صفة الحياة ، إلا أن الخالق له صفة الكمال منها**، ويبلغ العجب منتهاه: عند حديث الفارابي عن صفة اللذة والسرور[1]؛ إذ يثبت اشتراك الخالق والمخلوق في هذه الصفات، ثم يضع فرقًا بين هذه الصفات عند الخالق وعند المخلوق فيقول: فهذه الصفات في ذاته لم يستفدها من غيره، أما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا لنا بأعراضنا لا بذاتنا.

وهذا يعني أنه يجعل مقدارًا مشتركًا في هذه الصفات بين الخالق والمخلوق وهذا المقدار من الاشتراك هو ثبوتها لكل منهما، إلا أن الفرق بين صفات الخالق وصفات المخلوق، هو أنها في الخالق لم يستفدها من غيره ، أما المخلوق فإنما استفادها من غيره لا بذاته، **وهذا بلا ريب يناقض ما قرره الفلاسفة كما مر من وحدة الذات ونفي الصفات عنها، وبذلك يكون الفلاسفة قد نسفوا ما قرروه.**

وهم بذلك أيضًا قد ابتعدوا عن مذهبهم كثيرًا وتوصلوا إلى ما قرره ابن تيميّة في مسألة المشترك .وسيأتي تفصيل ذلك (انظر الصفدية لابن تيميّة ص١٢٩-١٣٠)، بل إن ابن تيمية نفسه قد ألزمهم ذلك انظر(درء التعارض ج٣/ ٤٢-٤٣). والفارابي أكد أنه «لا يفهم ولا يدرك كنه اللذة التي تحصل للإله، إلا بالقياس والإضافة إلى ما نجده من اللذة عندما نكون قد أدركنا ماهو عندنا أكمل وأبهى إدراكًا». وهذا النص يؤكد فيه الفارابي تقريره لهذه الصفات بما لا يدع مجالًا لاحتمال أو تأويل؛ إذ هو لا يفهم هذه الصفات ؛ إلا إذا أدرك كنه اللذة الحاصلة للمخلوق. ثم بعد ذلك تكون هذه الصفة للإله أكمل وأبهى مما هي عند المخلوق، والفلاسفة بذلك قد

(١) ومن المعلوم أن هاتين الصفتين ليس لهما ذكر في الكتاب و السنة، بل على مذهب الفلاسفة تعد هذه الصفات من قبيل النقص المحض.

حكموا على أنفسهم بالتشبيه والتجسيم بناءً على الأصول التي قرروها، بل الطوائف التي وصفتهم الفلاسفة بالتجسيم، لن يكون أمامهم أي عائق لنسبة هذه العقيدة للفلاسفة.

وكذا فعل الفارابي ومن بعده ابن سينا في صفة العشق .فالله عندهم عاشق ومعشوق وعشق ،ولا شك أن هذه الصفات يوصف بها المخلوق أيضًا ؛لذا نجدهم يلجؤون إلى إيجاد الفروق بين هذه الصفات عند الإله وعند المخلوق بقولهم: أنه ليس العاشق من هو المعشوق، أما هو [الإله] فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق.

وبعيدًا عن مناقشة هذا التناقض، فإن ذلك إقرارًا منهم بإثبات مشترك لهذه الصفة بين الإله والمخلوق. وبذلك لا يكون الفلاسفة منزهين لله تبارك وتعالى ؛رغم تلك المحاولات التي بذلوها! ومن الطريف أن نجد من أفراخ الفلسفة من يتهم عقائد الفلاسفة بالتشبيه والتجسيم حيث أنهم اعتبروا نفي الفلاسفة للصفات الثبوتية تشبيهًا للإله بالمعدوم، **كما أن في الإثبات تشبيهًا له بالموجود** فقالوا: يجب أن يقال ليس **بموجود ولا معدوم ولا حتى ميت ولاعالم ولا جاهل**[1] وحتى هؤلاء لم يسلموا من التشبيه ، بل هم قد وقعوا في تشبيه شر من الذي قبله، كما بين ذلك ابن تيميّة – رحمه الله – من سبعة أوجه[2] وهذه مقالة الباطنية وقد بين الإمام الجويني فساد كلام الفلاسفة بكلام بديع أثبت فيه إلزام الفلاسفة بالقول :بوجود اشتراك بين الخالق والمخلوق في بعض الصفات[3] .

---

(١) ابن تيميّة، الصفدية ص١٢٠.

(٢) المصدر نفسه ص ١٢١ ١٢٧.

(٣) المصدر تفسه ص ١٢١ ١٢٧.

المبحث الثالث

مفهوم التجسيم عند المتكلمين

أولا : المعتزلة :

قبل عرض مفهوم التجسيم عند المعتزلة، نجمل باختصار مذهب المعتزلة في الصفات إذ لا يخفى العلاقة المباشرة بين مسألة الصفات والتجسيم، كيف لا؟ وعقيدة التجسيم إنما تمخض مفهومها بين الفرق من اختلاف نظرتهم للصفات. والمعتزلة وإن كان قولهم في الصفات قريبًا من قول الفلاسفة[1] كما سنرى، إلا أن ثمة خلاف بين أرباب المذهب الاعتزالي في نظرتهم إلى الصفات ، وهي وإن كانت لا تشكل خلافًا جوهريًا في نهاية المطاف، إلا أنه لا بد من ذكرها ولو باختصار، والله الموفق.

تبدأ مسألة الصفات عند المعتزلة من مؤسسها واصل بن عطاء الذي كان ينفي الصفات ؛ معتقدًا أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء وذلك شرك، ولذا كان يقول: «إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[2] . وإن كان الشهرستاني يرى أن القول بنفي الصفات الذي بدأ فيه واصل بن عطاء كان غير ناضج، لأنه شرع فيه على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين[3] . وسيظهر جليًا مدى تأثر المعتزلة من بعد واصل بن عطاء، بمذهب الفلاسفة في نظرتهم للذات الإلهية وبتعلق الصفات بها ،فكما ذكرنا سابقا أن الفلاسفة تنظر إلى الله واجب

---

(١) يقول الغزالي – رحمه الله – في أثناء ذكره مذهب الفلاسفة: «وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات وقولهم: إنه عليم بالذات لا بعلم زائد على الذات وما يجري مجراه ،فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة» الغزالي، المنقذ من الضلال ،ص٥٠ ،تحقيق محمود بيجو،راجعه د.محمد رمضان البوطي و عبد القادر الأرناؤوط،بدون تاريخ ولا طبعة.

(٢) الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج١، ص٤٦، (تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل) دارالفكر، وانظر: جار الله، زهدي حسن، المعتزلة ص٦٢، المكتبة الأزهرية للتراث.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ، ص ص ٤٦.

الوجود لذاته، وأنه واحد من كل وجه .فنفوا بذلك أي صفة لله زائدة على الذات، وردّوا كل الصفات لمفهوم الذات البسيطة، فالله عالم بذاته وكذا حي بذاته... إلخ.

ولم يبتعد المعتزلة كثيرًا عن هذا الركب، حيث أن جمهور المعتزلة قالوا: إن الله عالم بذاته قادر بذاته ،لا بعلم وقدرة هي صفات قديمة ،ومعان قائمة به، وقد ذكر ابن المرتضي المعتزلي إجماعهم على ذلك، فقال «: وأما ما أجمعت عليه المعتزلة فقد أجمعوا على أن للعالم محدثًا قديمًا قادرًا عالمًا حيًا لا لمعان»[1] . وننبه أن هذا حاصل مذهب المعتزلة بالجملة ؛وإن كان هناك بعض الخلافات في المذهب فجلّها خلافات صورية كما سيأتي.

وللمعتزلة أدلة على مذهبهم ذكرها أبو الحسين الخياط في كتاب الانتصار، وكذا يحيى بن الحسين الزيدي[2] في كتاب: رسائل العدل والتوحيد[3]وسنرجع التفصيل في هذه الأدلة خاصة ما يتعلق منها بالله تعالى.

وأما أبو الهذيل العلاف[4]فقد حاول أن يكوِّن لنفسه رأيًا آخر: (وهو أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته)[5] . يقول العلاف: «الله عالم بعلم هوهو، وقادر بقدرة هي هو، وحي

(١) الهمذاني، عبد الجبار، المنية والأمل،،ص٥٦،م١، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى، (تحقيق عصام الدين محمد علي)،دار المعرفة الجامعية الإسكندرية،١٩٥٠م.

(٢) الهادي بن يحيى بن الحسين الحسني الهدوي: فاضل زيدي، من أهل صعدة، ووفاته بها. كان من أعيان أعوان المهدي علي بن محمد.(الأعلام للزركلي،٨، ص٥٩)

(٣) المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى،الانتصار، ص ٨٢ ٨٣،م١،(تقديم محمد رضا حسن الخرسان)،المطبعة الحيدرية،النجف،١٩٧١م.

(٤) أبو الهذيل العلاف (١٣٥ ٢٣٥ هـ ٧٥٣ ٨٥٠ م) محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف: من أئمة المعتزلة.(الأعلام للزركلي،٧، ص١٣١).

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٤٩ ٥٠، وانظرالمعتق، عواد،المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ص ٩١، مكتبة الرشد، الرياض،٢٠٠١م،م١

بحياة هي هو.... وفي سائر صفاته لذاته[(1)].

يقول الخياط: « أن أبا الهذيل كان يقول:« إن الله هو الله» [(2)].

وبذلك يكون الفرق بين القولين أن الذين قالوا :(إن الله عالم بذاته لا بعلم) قد نفوا الصفة عنه تعالى، بينما أوجد أبو الهذيل صفة هي بعينها ذات[(3)].

والظاهر أن هذا الخلاف، إنما هو في الطريقة فحسب، لإثبات غاية واحدة، وهي نفي الصفات التي هي بالمفهوم الاعتزالي(مغايرة للذات) ويكون بذلك متفقًا مع جمهور المعتزلة[(4)].

ومما يؤيد هذا الرأي قضيتان:

أن أبا الهذيل قد أخذ قوله هذا من فلسفة أرسطو كما ذكر الأشعري في «المقالات» وكذا الشهرستاني في «الملل والنحل» [(5)]، يقول الشهرستاني: «إن أبا الهذيل إنما اقتبس رأيه في الصفات من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بها، بل هي ذاته» [(6)].وقد سبق أن ذكرنا أن محصلة رأي المعتزلة في الصفات هو نفسه رأي الفلاسفة.

لذا نجد بعض المعاصرين كجلال موسى ينتصر لأبي الهذيل، ويعتبر أن رأيه مسايرًا للمعتزلة، فيقول: «إن أبا الهذيل يساير المعتزلة في قوله: إن الله

---

(١) الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل(٣٢٣هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج١، ص٢٤٥، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠م.

(٢) الخياط، الانتصار، ص٨٠.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل ج١، ص٥٠ .

(٤) انظر نادر، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، ص٤٦ ٤٧، مطبعة دار نشر الثقافة الإسكندرية ١٩٥٠م،١، ص والمعتزلة، ص لعواد المعتق ص ٦٢.

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥٠.

(٦) المصدر السابق.{ص}

عالم بعلم يسايرهم في أن العلم صفة ذاتية [١]، وإذا لم يقل أنه عالم بذاته فقد قال: إن علمه هو ذاته، ولا فرق بين القولين، حتى يقول القاضي عبد الجبار[٢]: إن في قول أبي الهذيل نوعا من التناقض »[٣]، وننبه إلى أن هناك بعض المعتزلة من أنكر قول العلاف السابق، كعباد بن سليمان وهو من مشايخ المعتزلة، وكذا القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة [٤].

أما أبو هاشم[٥] فلم يختلف كثيرًا عن صاحبيه ، فقد تخلص هو الآخر من استعمال لفظ الصفات، ودعاها أحوالًا فقال: «إذا قلنا: إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة هي العلم، وهي وراء كونه ذاتًا، وإذا قلنا إن الله قادر أثبتنا لله حالة خاصة ، هي القدرة ، وهي وراء كونه ذاتًا ، وهكذا في سائر الصفات، وتأتي فوق هذه الأحوال حال أخرى عامة توجبها كلها »[٦].

ويقول أيضًا: « إن العالم له في كل معلوم حال لا يقال فيها: إنها حالة مع المعلوم الآخر، يقول البغدادي: ولأجل هذا زعم أن أحوال الباري عز وجل في معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها »[٧].

---

(١) وهذه العبارة فيها نظر، ولعلها سبق قلم لأنه لم يقل المعتزلة ولا العلّاف: أن العلم صفة ذاتية لله!!.

(٢) (قاضي القضاة) (... ٤١٥ هـ =... ١٠٢٥ م) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين: قاض، أصولي.كان شيخ المعتزلة في عصره..(الأعلام للزركلي، ٣، ص٢٧٣)

(٣) موسى، جلال، نشأة الأشعريّة وتطورها، ص ١٣٣، ص،طبعة دار الكتاب اللبناني بيروت ط١، ص١٩٧٥،م١

(٤) الأسد آبادي، القاضي أبي الحسين عبد الجبار(ت٤١٥)، شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ ١٨٣ (تحقيق عبد الكريم عثمان) ص ٤٤،مكتبة وهبة،القاهرة،١٩٦٥م،م١.

(٥) أبو هاشم المعتزلي (٢٤٧ ٣٢١ هـ = ٨٦١ ٩٣٣ م) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة.(الأعلام للزركلي،٤، ص٧)

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٨٢.

(٧) البغدادي،عبد القاهربن طاهر بن محمد، (ت٤٢٩)، الفرق بين الفرق، ص١٩٦، (تحقيق (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) دار المعارف بيروت.م١.

ويرى أبو هاشم :«أن هذه الأحوال لا تعرف على الانفراد، فهي على حيالها، لا موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا قديمة ولا محدثة، ولكنها توجد مع الذات ، وتعرف بعلاقتها بها ، فقد يعلم الشيء مع غيره، ولا يعلم على حياله كالجوهر الفرد...»[1].

ومن خلال عرضنا لأحوال أبي هاشم، نجد أن غايته لم تكن مختلفة كثيرًا عن غاية معمر وسائر المعتزلة، وهي التخلص من إثبات صفات حقيقية في الذات ومتميزة عنها، ولذلك رفض استعمال لفظ الصفات واستعاض عنها بالأحوال، فنجده يقول: «... إن الصفات على حيالها ليست أشياءً وذواتًا، وأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، وأنها لا توجد إلا إذا تعلقت بالذات» ، ظانًا أنه بذلك يخفف من جوهرة الصفات ويقلل من أهميتها، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عديدة بمعاني معمر، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمر[2].

وتتمة لهذه المسألة، نشير إلى أن المعتزلة لم يجعلوا قاعدتهم السابقة ، إرجاع الصفة إلى الذات، - فالله عليم وعلمه ذاته...- لم يجعلوها مطردة في كل الصفات ، فهنالك صفات لم تثبتها المعتزلة أصلًا، وإليك بيان ذلك: صفة الإرادة اختلفت أراء المعتزلة إزاء هذه الصفة، فقد ذهب البصريون ومن تبعهم إلى أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل[3].

يقول القاضي عبد الجبار: «وقال شيخنا أبو علي، وأبو هاشم - رحمهما الله- ومن تبعهما أنه تعالى مريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريدًا بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل»[4].

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٧٥، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٩٥ ١٩٦.
(٢) المعتق، عواد، المعتزلة، ص٩٨، جار الله، زهدي، المعتزلة، ص ٧٠ ٧١.
(٣) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٤٤٠.
(٤) الأسد آبادي، القاضي أبي الحسين عبد الجبار(ت٤١٥)، المغني في أبواب العدل والتوحيد، (كتاب (كتاب الإرادة) ج٦، ص٣، (تحقيق محمود محمد قاسم، راجعه: إبراهيم مدكور)،م١٢

ويقول أيضًا: « واعلم أنه تعالى مريد- عندنا - بإرادة محدثة موجودة لا في محل»[1]. وقد ناقش العلماء رأي المعتزلة السابق من شقين وهما:

(الإرادة الحادثة ، والإرادة لا في محل)، وبينوا مدى التناقض والاضطراب اللذين وقع فيهما المعتزلة .[2] ولكن ما يلفت الانتباه حقًا هو حرص المعتزلة على اطِّراد أُصولهم ،وإن ألزموا بذلك إلزامات خطيرة، فإن الفلاسفة الذين هم سلف المعتزلة، لم يصرحوا بأن الإرادة ليست صفة لله بل على عادتهم – كما مر- جعلوها عائدة إلى العلم .وقد سبق تفصيل ذلك.أما المعتزلة لما أدركوا أن هذه الصفة بالذات لا يصلح إرجاعها إلى العلم ؛ لِما لها من تعلق بالحوادث؛ جعلوها حادثة أي(مخلوقة) وبالطريقة نفسها تعاملوا مع صفة الكلام، ثم أضافوا إلى هذا التناقض أنها لا في محل. وهذا مخالف للمعقول والمنقول ، كما ذكر العلماء الذين ردّوا على المعتزلة ونقدوا عقائدهم.

ولذا سنجد القول الآخر في المذهب الاعتزالي ينفي الإرادة عن الله أصلًا، كالنظام[3] والكعبي[4] اللذين قالا: **أنّ الله تعالى غير مريد على الحقيقة وأنه لا يوصف بها إلا مجازًا**، لأننا إذا قلنا أن الله مريد في الأزل، فمعناه أنه عالم قادر غير مُكرَه على فعله، ولا مُكرِه له، وإذا قلنا أنه مريد

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٤،مكتبة وهبة،القاهرة،١٩٦٥م،م١.

(٢) انظر الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، ص١٤٨ (تحقيق أحمد السقا) دار الجيل ٢٠٠٤م،م١،و الجويني،عبد الملك بن عبدالله (ت ٤٧٨هـ)، الإرشاد، (تحقيق محمد موسى يوسف وعلي عبد المنعم عبد الحميد) ص ٦٣ ٧١، مكتبة الخانجي – القاهرة،ط١٤٢٢،٣هـ،م١

(٣) إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام: من أئمة المعتزلة،تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة. تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه.(الاعلام للزركلي،١، ٤٣،انظر سير اعلام النبلاء ١٠، ص٥٤١،)

(٤) الكعبي (٢٧٣ ٣١٩ هـ = ٨٨٦ ٩٣١ م) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة.

لأفعاله فالمراد أنه خالقها ومنشؤها، على وفق علمه، وإذا قلنا أنه مريد لأفعال عباده ، فالمعنى أنه أمر بها [1].

يقول القاضي عبد الجبار: « وقال إبراهيم النظام: إن إرادة الله تعالى إنما هي فعله أو أمره أو حكمه» [2]أما صفتا السمع والبصر فلم تكونا أحسن حالًا من باقي الصفات إذ اتفقت العقيدة الاعتزالية على أن السمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، وان اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها [3].

وهكذا يمضي المعتزلة في مسيرة تعطيل صفات الله تبارك وتعالى، كل ذلك في سبيل تنزيه ذات الله عز وجل عن التشبيه والتجسيم . وهو السبب نفسه الذي دعا الفلاسفة أيضًا إلى تجريد ذات الله عن صفاتها ، ومحاولة جعلها في الأذهان لا تتعدى إلى الوجود الخارجي البتة!.

وحتى يكتمل التصور لعقيدة المعتزلة في هذا الباب ،وقبل إيراد مفهوم الجسمية عندهم، نورد الأسباب التي دعت المعتزلة لنفي هذه الصفات، والمبالغة في هذا التأويل التعسفي الذي أوصلهم إلى جعل بعض صفات الله حادثة مخلوقة كالإرادة والكلام .

نعود إلى الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى مثل هذا الاعتقاد ، وفي الحقيقة أن الذي يهمنا في هذا البحث هي تلك الأصول التي بنت عليها هذه الفرق الأقوال التي مر ذكرها، وذلك له أهمية بالغة، لا سيَّما في مسألتنا هذه - التي اختلفت فيها المفاهيم لنفس المصطلح- وسنجد أن هذا من أبرز الأسباب التي أدت إلى زيادة هوّة الفُرقة والاختلاف بين هذه

(١) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٢،وانظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام ص ١٣٦ (تحقيق أحمد المزيدي) دار الكتب العلمية،بيروت،ط١٤٢٥،١هـ،م١ .والملل والنحل ج١،ص ٧٨

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج٦، ص٤.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل ج١، ص٤٥.

الجماعات إذ كل واحدة من هذه الفرق يحاسب الآخر على المفهوم الذي في ذهنه ثم يبني على ذلك أحكاما وعقائدًا.

والمتأمل في أقوال هذه الطوائف المختلفة في هذا الباب ؛يجد أن هنالك أصلا جامعا لها وهو: أنه لو أثبتنا الصفات للزم أن يكون الموصوف جسمًا؛ وكون الواجب القديم جسمًا ممتنع(١).

ثم بعد ذلك تختلف الآراء حول ماهية تلك الصفات المؤدية للجسمية فالفلاسفة ينفون عنه الأسماء والصفات بالحجة نفسها، والمعتزلة توافق الفلاسفة على نفي الصفات ، على اختلاف فيما بينهم، وهم كذلك يلزمهم التجسيم على قول الفلاسفة ؛ لأن هذه الأسماء لا تطلق إلا على الأجسام، ثم الكُلاَّبيّة والأشعريّة يثبتون بعض الصفات وينفون بعضها ؛ بالحجة نفسها أيضًا فصفات المعاني التي ينفيها المعتزلة لا تفيد تجسيمًا عندهم، أما صفات الأفعال أو ما يسمونه(الجوارح والأعضاء) ، كاليد والوجه، فهذا يلزم منه التجسيم، ثم بعد ذلك هم مختلفون في الصفات الفعلية والذاتية، فما هو تجسيم عند البعض ليس بتجسيم عند الآخر وهكذا.

هذا بالجملة ما عند هذه الطوائف. وهذا يحتم علينا أن نتحرى الدقة أثناء إيراد مفهوم هذه الفرق لمصطلح الجسم إذ الملاحظ أن كل هذه الفرق إنما تبني آراءها وعقائدها للهروب من الجسمية ونفيها عن الله تبارك وتعالى.

أما أصول المعتزلة التي بنوا عليها نفي الصفات ، فهي كما يلي:

أولًا:إننا لو أثبتنا لله صفة، فإما أن تكون هذه الصفة قديمة أو محدثة، ولا يمكن أن تكون قديمة؛ لأن هذا يوجب اثنين قديمين، وهذا تعدد في الآلهة. وهذا الأصل له أهمية بالغة عند المعتزلة لذا نجد مؤسس الفرقة ، واصل بن عطاء، كان أبرز أسباب نفي الصفات عنده هو الأصل السابق.

---

(١) انظر ابن تيمية ، درء التعارض ج٣، ص٢٨٨.

ثانيًا:إننا لو قلنا أن هذه الصفات حادثة لجعلنا الله محلًا للحوادث، وما كان كذلك فهو حادث وهذا محال.

ثالثًا:أنه لو كانت الصفات زائدة على الذات، فإنه لا يخلو إما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه أو لا، وإذا كان وجوده لا يقوم إلا بها؟، فقد تعلق بها وصار مركبًا من أجزاء لا يصح وجوده إلا بمجموعها وهذا يعني أنه مفتقر إليها وهذا محال.

رابعًا:إن الصفات لو قامت بالذات للزمها خصائص الأعراض ؛ لأن القائم بالشيء محتاج إليه وعندها يصبح الله تعالى محلًا للأعراض، وهذا يلزم التجسيم.

وجامع هذه الأصول ما يسمى بطريقة(الأعراض والحركات) إذ أنه لو ثبت للقديم الصفات والأفعال لكان محلًا للأعراض والحركات، وذلك يقتضي تعاقبها عليه ،وذلك يوجب حدوثه [(١)].

وللمعتزلة دليل آخر ينفون به الصفات عن الله تعالى يطلق عليه(دليل التركيب) ، وسيأتي مناقشته أثناء عرض مذهب ابن تيمية لمفهوم الجسم. وهذه الأصول التي مضت قد استقيتها إما من كتب المعتزلة أنفسهم ، ككتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط، أو من خلال عرض أصحاب المقالات لمذهب المعتزلة [(٢)].

بعد ذلك نتقل إلى مفهوم الجسم اصطلاحا عند المعتزلة. فالقاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة يعتبر الجسم: ما كان عريضًا عميقًا،(ولا

---

(١) وقد ألّف الإمام الأشعري –رحمه الله رسالة بيّن فيها فساد هذه الطريقة وأنها محرمة في دين الأنبياء – عليهم السلام وهي الرسالة المشهورة «برسالة إلى أهل الثغر».

(٢) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر(ت٦٠٦هـ) المطالب العالية في العلم الإلهي ج٣ ، ص١٤٥ ١٤٦،(تحقيق محمد عبد السلام شاهين)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٩م،م٥. وانظر الأربعين في أصول الدين للرازي ص١٣٥، ونهاية الإقدام ص ١١٥، وبيان تلبيس الجهمية ج١، ص٦٠٥.

يحصل فيه الطول والعرض إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء[1]. إذًا فالجسم عنده يجب أن يكون عريضًا عميقًا ،من ثَّم لا تَقِلُّ مكونات هذا الجسم عن ثمانية أجزاء. أما عن كيفية تكونها فيقول: «بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولًا وخطًّا، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما، فيحصل العرض ويسمى سطحًا أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء ومثلها، فيحصل العمق [وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسمًا» [2].

إذًا فالقاضي عبد الجبار اشترط لتكون الجسم شرطين:

الأول: أن يتكون من ثمانية أجزاء.

الثاني: أن تتكون هذه الأجزاء بالصورة التي ذكرها، فلو اجتمعت سبعة أجزاء أو أقل فلا يكون جسمًا، ولو كانت ثمانية أجزاء بغير الصورة السابقة فليس بجسم أيضًا.

أما أبو الهذيل العلاف فيرى أن الجسم يتكون من ستة أجزاء على الأقل والجسم عنده هو: ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وهذه الستة أجزاء: أحدها يمين والآخر شمال وأحدها ظهر، والآخر بطن ، وأحدها أعلى والآخر أسفل[3]. وهذا أيضًا مخالف لما نقله القاضي في الكم والكيف.

أما النظام فالجسم عنده: هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه والنظام يرى أنه لا يوجد في العالم شيء إلا جسم، إذ إنه لم يكن يثبت عرضًا إلا الحركة، وبذلك تكون الألوان والطعوم والحرارة

---

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٧، وسيأتي شرحًا مفصلًا لمصطلح [الجزء] والخلاف حاصل حوله.

(٢) المصدر نفسه ص ٢١٧.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين ج٢، ص٥.

والبرودة والرطوبة واليبوسة عنده أجسام لطاف لها حيِّز تشغله[1]. وعلى ذلك فكل شيء ليس له حركة فهو جسم[2].

والملاحظ من قول النظام أنه لا يشترط عددًا للأجزاء المكونة للجسم، بل هو يجعل ما هو عرض عند أصحابه جسمًا. ولنا وقفة مع مسألة الجزء الذي يتكون منه الجسم ؛إذ لا شك أن له أهمية بالغة ، خاصة إذا عُلم الاضطراب الكبير الحاصل في تقرير هذه المسألة.

أما معمّر بن عباد السلمي« فالجسم عنده هو الطويل العريض العميق، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء إذا اجتمعت وجبت الأعراض»[3].

أما هشام بن عمرو الفُوَطي[4] فخالف بشكل ملحوظ في عدد الأجزاء المكونة للجسم، إذ إن الجسم عنده مُكوَّن من ثلاثة وثلاثين جزءًا لا يتجزأ[5].

يقول الأشعري – رحمه الله –:« فالذي قال أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركنا»[6].

أما محمد بن عبد الله الإسكافي، فقد كان على النقيض من الفوطي إذ جعل أقل الأجسام جزءين، والعجب أنه جعل الجزء الواحد يحتمل جميع الأعراض إلا التركيب[7].

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ج٢، ص٦.

(٢) جار الله، زهدي، المعتزلة، ص١٢٠.

(٣) الأشعري، المقالات،ج٢، ص٦، ومن البلايا التي جاء بها معمر قوله:« أن الله يقدر على خلق الأجسام فقط ولا يقدر على خلق شيء من الأعراض» الشهرستاني، الملل والنحل ج١، ص٦٦.

(٤) هشام بن عمرو أبو محمد الفوطي، المعتزلي، الكوفي، مولى بني شيبان.صاحب ذكاء وجدال وبدعة ووبال.(سير أعلام النبلاء،١٠، ص٥٤٧).

(٥) الأشعري، المقالات ج٢، ص٦.

(٦) الأشعري، المقالات ج٢، ص٥.

(٧) المصدر نفسه.

ولا شك أن الذي يحتمل العرض هو الجسم، فتأمل!!

وبعد هذا العرض لماهية الجسم في النظرة الاعتزالية؛ يتبين أن من يُعرف الجسم عند المتكلمين : بأنه الطويل العريض العميق لا يعني ذلك وجود اتفاق في المفهوم، **بل - كما سبق - نجد أن الاختلاف يكمن في حقيقة و ماهية هذا الطويل العريض العميق.**

ومن هنا ننبه إلى أن الخلاف الحاصل في عدد الأجزاء المكونة للجسم بين المعتزلة[1]، خلاف جوهري أصيل، لذا نجد الإمام الأشعري في المقالات قد ذكره وتقصّى الخلاف الحاصل حوله، ولك أن تتأمل قول القاضي عبد الجبار: «ولا يحصل فيه الطول والعرض - أي الجسم - إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء»[2]، أي أنه إن تركب بأقل من ذلك فلا يحصل فيه الطول والعرض الذين هما من مكونات الجسم.

بل هناك ما هو أشد أهمية من ذلك، وهو الخلاف الحاصل حول هذه الأجزاء المكونة للجسم، وهو ما يسمى بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ[3]، إذ أننا نجد من أرباب المذهب الأشعري وكذا الاعتزالي، وجلَّ الفلاسفة ينكرون وجود هذا الجوهر الفرد الذي يُعد *المكوِّن للجسم*، وبعضهم يتوقف فيه، وآخرُ تارة يرجحه وتارة ينفيه وهكذا...، فهل هذا الخلاف أيضًا ليس من أصل المسألة ولا يتعلق بها؟!. إن الذي لا يعترف بما يسمى الجوهر الفرد ؛ لا نستطيع أن نلزمه بأن الجسم مُكوَّن منه أصلًا، فضلًا عن البحث حول عدد هذه الأجزاء المكونة للجسم. وما نود قوله

---

(١) فضلًا عن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة.

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢١٧.

(٣) هذا وقد ذكر الجرجاني في شرحه للمواقف أثناء سرده المذاهب في مكونات الجسم(أن مذهب ديمقراطيس: أن الجسم البسيط مركب من أجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض) المواقف للإيجي بشرح الجرجاني، ص ج٢ ٣٢٨، ص دار الجيل ببيروت، الطبعة الأولى ١٨٩٧. والمقصود أن تنبه على أول من قال بوجود أجزاء لا تنقسم أو تتجزأ، بغض النظر هل تسمى جزءًا أو جسمًا، والله أعلم.

هو: إن هناك اضطرابا واختلافا حول هذا الجوهر الفرد، الذي منه يتكون الجسم ،عند من يقول به. فهم إذا قالوا أن الجسم يتكون من ثلاثة أو ثمانية... أجزاء، فكل جزء من هذه الأجزاء بمفرده يسمى [الجوهر الفرد] فإذا اجتمعت- على خلاف في عدد هذه الأجزاء- تكوّن الجسم.

فإذا وجدنا اختلافًا حول هذا الجوهر الفرد يعني ذلك -ولا شك- الاختلاف حول النظرة للجسم، ولذلك نجد أن الفلاسفة يرمون المعتزلة بالتجسيم، والمعتزلة تتهم الأشاعرة بذلك أيضًا، *وما* ذلك إلا بسبب اختلاف الآراء حول حقيقة الجسم، الذي يريدون نفيه عن الله *تعالى*، وأرى من الضروري ،في هذا المقام ،أن تكون لنا وقفة مع الجوهر الفرد ؛إذ هو ركن أساس في المسألة التي بين أيدينا، وبناءً على إثباته أو إنكاره ؛تختلف آراء وتتعارض مذاهب،لا سيما إذا علمنا أنه بُني على مفهوم الجوهر الفرد مسائل مهمة: كوجود الله، وعلم الله وقدرته، والمعاد الجسماني وغير ذلك.

والجوهر الفرد يطلق عليه الجزء الفرد، والجزء المفرد، وكذلك الجزء الذي لا يتجزأ وهذه المصطلحات كلها عائدة للمعنى نفسه، يقول السمرقندي: « واختلفوا في وجوده، أي الجوهر الفرد، وأنكره جمهور الفلاسفة، وأثبته المتكلمون وقوم من قدماء الفلاسفة.والمراد به: متحيز لا ينقسم لا بالفك والقطع ولا بالوهم والغرض»[1].

ويقول الشهرستاني« الجسم ينتهي بالتجزئة إلى حد لا يقبل الوصف بالتجزؤ، ويسميه المتكلمون جوهرًا فردًا»[2]، إذًا فالجوهر الفرد :عبارة عن جزء غاية في الصغر والحقارة، بل هو أقل حجمًا من الذرة بحيث لا يمكن رؤيته، حتى أن الإيجي في المواقف نقل اتفاق المتكلمين على أنه لا شكل

(١) السمرقندي، شمس الدين، الصحائف الإلهية، ص٢٥٥.
(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٢٥٢.

له[١]، فالجوهر الفرد ليس له ذكر في الكتاب أو السنة أو على لسان أحد من أصحاب النبي – صلى الله عليه وسلم – بل حتى علماء الكلام لم يكونوا هم أول من نادى بإثباته، حيث إن معظم الباحثين يعتبرون أن أول من قال به هم :أصحاب الفلسفة الجانية الهندية التي أسسها فاردامان[٢].

وأول من قال بالمذهب الذري من اليونان فيلسوفان هما: ديمقريطس وليوقبس، وهذان الفيلسوفان قبل الميلاد بحوالي ٣٦١ سنة[٣]، ثم تلقف هذه النظرية من المسلمين أبو الهذيل العلاّف[٤]، ليعتنقها من بعده جمهور المتكلمين: من المعتزلة والأشعرية والماتريديّة[٥] لتصبح نظرية الجوهر الفرد تشكل مسألة رئيسة من مسائل العقيدة الإسلامية.

وسبب هذا الاهتمام أن المتكلمين أرادوا أن يبرهنوا بإثبات الجوهر الفرد على ثلاث عقائد مهمة كما سبق:

أولًا: مسألة حدوث العالم: التي تعد مقدمة للبرهنة على وجود الله، ذلك لأن الجسم إذا كان مؤلفًا من أجزاء لا تتجزأ فهو محدود ،والمحدود ممكن، والممكن لا بد له من واجب يؤثر في إيجاده[٦].

---

(١) الإيجي، المواقف، ج٢، ص٣١٠.

(٢) بنسيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان، ترجمة د.محمد عبد الهادي أبو ريدة ص١٠٠، مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة، ١٩٤٦، م١.

(٣) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٨ ٣٩.

(٤) هويدي، يحيى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، ص١٣٣، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة،١٩٦٥م.

(٥) البغدادي، أصول الدين، ص ٥٤ ٥٥، (تحقيق أحمد شمس الدين) دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، وابن رشد الحفيد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص ٢٩ ،و ابن حزم،علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ)، الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٢٢١، (تحقيق يوسف البقاعي دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م،م٣،والشهرستاني، نهاية الإقدام ص٢٨٢،والرازي، الأربعين في أصول الدين ص٢٤٧.

(٦) الزركان، د. محمد صالح، ، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٤٢١، دار الفكر.

ثانيًا: علم الله وقدرته: فلو لم تكن الأجسام مؤلفة من أجزاء تتناهى؛ لم يكن الله محيطًا بعلم كل الأشياء، ولا كانت قدرته شاملة لكل الأشياء[1].

ثالثًا: المعاد الجسماني: وهذه المسألة مبنية على المسألة السابقة، وذلك لأنه إذا ثبت أن الله قادر على كل الأجزاء عالم بها جميعًا، وأن الجسم الإنساني مؤلف من جواهر فردة؛ أمكن القول: بأن الله يعيد الجسم الإنساني يوم الحشر على ما كان عليه في الدنيا إذ هو عالم بأمكنة أجزاء الجسم بعد هذا الموت قادر على جمعها[2].

وذلك يعني أن نظرية الجوهر الفرد أصبحت تشكل أهمية بالغة في كتب العقائد حتى جُعل الإيمان باليوم الآخر قائم على إثبات الجوهر الفرد، يقول ابن تيمية – رحمه الله –: « ...وأما جمهور المعتزلة ومن وافقهم كأبي المعالي[3] وذويه فيجعلون الإيمان بالله تعالى لا يحصل إلا بذلك، وكذلك الإيمان باليوم الآخر، إذ كانوا يقولون لا يُعرف ذلك إلا بمعرفة حدوث العالم ولا يعرف حدوثه إلا بطريقة الأعراض، وطريقة الأعراض مبنية على أن الأجسام لا تخلو منها »[4].

وبعد إلقاء هذه النظرة السريعة حول هذه النظرية ومعرفة مدى أهمية ما يسمى بالجوهر الفرد، لا شك أن القارئ لن يخطر بباله أن يكون خلاف بين المسلمين حول هذه النظرية بل لا بد أن تكون هذه المسألة محل إجماع بينهم[5]، إلا أن الأمر خلاف ذلك ،وهنا بيت القصيد. وحتى لا نطيل في

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٢٣ ٣١٦.
(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٢٣ ٣١٦.
(٣)إمام الحرمين (٤١٩ ٤٧٨ هـ = ١٠٢٨ ١٠٨٥ م) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور)(الأعلام للزركلي،٤، ص١٦٠ ،انظر السير ١٨، ص٤٧٠،وانظر وفيات الأعيان ٣، ص١٦٧)
(٤) شيخ الإسلام، بيان التلبيس، ج١، ص٢٨٠.
(٥) ولذا نجد الجويني – رحمه الله – يقول: «بأن اتفقوا على أن الأجسام تتناهى في تجزئها واتقسامها حتى تصير أفرادًا،وكل جزء لا يتجزأ ولا ينقسم وليس له طرف وحده وجزء شائع ولا يتميز، انظر المصدر السابق ج١، ص ٢٨٢.

هذه المسألة نأخذ نموذجًا واحدًا من علماء المسلمين، وهو ممن علا كعبه في مثل هذه المسائل لا سيما في مسألتنا هذه ، حتى أنه ألف فيها كتابا خاصًا سماه [الجوهر الفرد][(١)] وهو الإمام الرازي[(٢)] – رحمه الله– وسنعرض مذهبه في هذه النظرية لنرى حقيقة الاختلاف أو الاتفاق حولها.

الإمام الرازي كان له في الجوهر الفرد ثلاثة مواقف[(٣)] مختلفة ،وهي كما يلي:

الموقف الأول: إنكار الجوهر الفرد: وهذا الرأي نجده واضحًا في [المباحث المشرقية] الذي يعد من أقدم كتب الإمام الرازي، وقد أنكر القول بالجوهر الفرد في عدة مواطن، بل عقد لذلك فصلين خاصين.

الموقف الثاني: توقف الرازي في هذه المسألة: وقد ذكر ذلك في كتابين ألفهما بعد المباحث المشرقية وهما [الملخص] ونهاية العقول في دراية الأصول، ولا شك أن هذا الكتاب من أجل كتب الإمام الرازي[(٤)]، حيث

(١) وقد ذكر د. محمد صالح الزركان أنه مفقود. انظر الزركان، الفخر الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص٤٢٠.

(٢)(الفخر الرازي) (٥٤٤ ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ ١٢١٠ م) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي: الإمام المفسر.
وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته (الأعلام للزركلي،٦، ص٣١٣،

(٣) استفدت هذا التقسيم من د. محمد الزركان في رسالته، ص الفخر الرازي وآراؤه الكلامية ص٤٢٥ ٤٢٧.

(٤) حيث يقول في مقدمته:«... ثم إن جماعة من الأفاضل الذين لا يوجد أمثالهم إلا على تباين الأعصار، ونوادر الأدوار لما طال اقتراحهم لدي وكثر إلحاحهم عليَّ في تصنيف كتاب في أصول الدين، يشتمل على نهايات الأفكار العقلية وغايات المباحث العلمية؛ صنفت هذا الكتاب بتوفيق الله تعالى على نحو ملتمسهم، وأوردت فيه من الدقائق والحقائق ما لا يكاد يوجد في شيء من كتب الأولين والآخرين ،والسابقين واللاحقين، من الموافقين والمخالفين. ثم ذكر ثلاثة أمور تَميَّز بها كتابه هذا وهي: الاستقصاء في الأسئلة والأجوبة، والتعمق في بحار المشكلات على وجه ربما يكون انتفاع صاحب كل مذهب بهذا الكتاب أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب، يقول الرازي:« فإني أوردت من كل كلام زبدته ،ومن كل بحث تقاوته، حتى إني إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلامًا يعوَّل عليه ويلتفت إليه في نصرة مذهبهم وتقرير مقالتهم؛ استنبطت من نفسي أيضًا =

جاء فيه عند إيراده حجج نفاة الجوهر الفرد: «وأما المعارضات التي ذكروها... **واعلم أنا نميل إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة فإن إمام الحرمين صرح في كتاب [التلخيص] في أصول الفقه أن هذه المسألة من محارات العقول** وأبو الحسين البصري[(١)] هو أحذق المعتزلة توقف فيها، فنحن أيضًا نختار التوقف» ولا شك أن صدور التوقف في هذه المسألة الخطيرة من أمثال هؤلاء الجهابذة المحققين في هذا الباب أمر مثير للجدل، بالذات من مثل الإمام الرازي في كتاب يعد من أبرز ما كتبه في أصول الدين.

ولنا عودة على هذه النقطة تحديدًا.

الموقف الثالث: وهو الذي اعتنقه في أقدم كتبه الكلامية وهو كتاب الإشارة،[(٢)] وكذا كتاب الأربعين ، والمحصل، والمطالب العالية [(٣)]، وهو: إثبات الجوهر الفرد، مجاريًا بذلك جمهور المتكلمين.

وبناءً على هذا الاضطراب في موقف الرازي تجاه مسألة الجوهر الفرد، اختلفت آراء الباحثين في تحديد أي هذه المواقف يمكن أن ننسبه للفخر الرازي – رحمه الله – فذهب التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية : أن

= ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب ،وتحرير ذلك المطلب، وإن كنا نرد بالعاقبة كل رأي ونزيف كل رواية، سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة أن ذلك الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة» انظرابن تيمية ،بيان تلبيس الجهمية ج١، ص ٢٨٣.

ولا شك أن كتابًا هذا وصفه يعد زبدة أفكار الكاتب، ومذهبه الذي ترجح لديه.

(١) (البصري) (.. ٤٣٦ هـ =.. ١٠٤٤ م) محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري: أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها.(الأعلام للزركلي،٦، ص٢٧٥،انظر السير ١٧، ص٥٨٧،وانظر ٤، ص٢٧١)

(٢) يرى د. صالح الزركان أن كتاب الإشارة أقدم من كتاب المباحث المشرقية.

(٣) الرازي، الأربعين، ص ٢٤٧، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٢، ص٢٨، (تحقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٩٩٩، المعالم في أصول الدين....).

رأي الرازي هو التوقف في هذه المسألة.[1] بينما رجح «د. الزركان» أن قول الرازي الأخير هو: إثبات الجوهر الفرد.[2] وبعيدًا عن ترجيح أحد هذين القولين، فالذي يهمنا في هذا المقام ، ذلك الاضطراب و تلك الحيرة في مسألة تنبني عليها عقائد وأصول ، لا ينبغي أن يختلف فيها مسلمان، ويزداد الأمر غرابة، إذا كان هذا التوقف والحيرة في كتاب سبق أن ذكرنا وصفه، وقد تنبه لذلك شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى – وذكر ما نقلناه عن الإمام الرازي في نهاية العقول، ثم بين أن هنالك من أئمة المتكلمين من ليسوا دون من أثبته، فقال: «...وقد نفى الجوهر من أئمة المتكلمين من ليسوا دون من أثبته، بل الأئمة فيهم أكثر من الأئمة في الأوائل: فنفاه حسين النجار وأصحابه :كأبي عيسى برغوث ونحوه، وضرار بن عمرو[3] وأصحابه كحفص الفرد ،ونفاه أيضًا هشام بن الحكم[4] وأتباعه، وهو المقابل لأبي الهذيل، فإنهما متقابلان في النفي والإثبات، ونفته الكلابية: أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وذويه، ونفاه أيضًا طائفة من الكرامية كمحمد بن صابر، ونفاه ابن الراوندي[5] وليس نفي هؤلاء موافقة منهم لا للفلاسفة ولا للنظَّام، بل قول النظام ظاهر الفساد، وكذلك قول الفلاسفة أيضًا»[6].

---

(١) التفتازاني، سعد الدين شرح التفتازاني على العقائد النسفية، ص٤٧، شرح العلامة المحقق التفتازاني على العقائد النسفية للإمام الهمام قدوة علماء الإسلام نجم الدين عمر النسفي نفع الله بعلومها، طبع مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مكتبة الجامعة الأردنية.

(٢) الزركان، الفخر الرازي وآراءه الكلامية، ص ٤٢٧.

(٣)ضرار بن عمرو(... نحو ١٩٠ هـ =... نحو ٨٠٥ م) ضرار بن عمرو الغطفاني: قاض من كبار المعتزلة(الأعلام للزركلي،٣، ص٢١٥،انظر السير ١٠، ص٥٤٤)

(٤)هشام بن الحكم (.. نحو ١٩٠ هـ =.. نحو ٨٠٥ م) هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، أبو محمد: متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته. ولد بالكوفة، ونشأ بواسط. وسكن بغداد.(الأعلام للزركلي،٨، ص٨٥، انظر السير ١٠، ص٥٤٣)

(٥)الحسين الراوندي، أو ابن الراوندي: فيلسوف مجاهر بالإلحاد. من سكان بغداد. نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان. (الأعلام للزركلي ١، ص٢٦٧،

(٦) شيخ الإسلام، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٢٨٤.

وقد سبق أن ذكرنا في المبحث السابق أن الفلاسفة يرون أن الجسم مركب من الهيولى(المادة) والصورة، ومن يعرف مراد الفلاسفة بهذا التقسيم ؛ يدرك الفرق الكبير بين مفهوم الجسم عند المتكلمين والفلاسفة.

يقول الإمام الرازي: «... وقالت المعتزلة: الجسم هو الطويل العريض العميق، وقالت الفلاسفة: إنه الجوهر الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم فيه، **واعلم أن البحث في هذين التعريفين مفرع على أن الجسم هل هو: مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ؟** فأما الذين قالوا: إنه مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ قالوا: إنه الطويل العريض العميق، لأنه لما حصل في ذلك الجسم جوهران مؤلفان ؛فقد حصل فيه الطول ، وأما الذين قالوا الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ فقالوا: هذا كلام باطل؛ لأن الجسم البسيط في نفسه شيء واحد...»[1].

لذا نجد من كتب في هذه المسألة من المتكلمين، لابد وأن يذكر الخلاف الحاصل بين الفلاسفة والمتكلمين في ماهية الجسم ، والأدلة التي يسوقها كلا الفريقين على إثبات قوله ،وردٍّ كل منهما على الآخر[2]. فالفلاسفة تبطل وجود الجزء الفرد الذي منه يتكون الجسم، ويقولون: إنه لما ثبت انتفاء الجزء لزم تركب الجسم من الهيولي والصورة.[3] والمتكلمون يبطلون هذا التقسيم لأنهم يثبتون الجوهر الفرد.

وهكذا لكل وجهة هو موليها، أما رأي النظام، الذي أشار إليه ابن تيمية فهو: أن الجسم مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل. بمعنى أن هذه الأجزاء التي يتكون منها الجسم ، تنقسم بالفعل إلى ما لا نهاية أي:إن هذا

---

(١) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٦، ص٧.

(٢) انظر الإيجي، الصحائف الإلهية، ص ٢٥٥ ٢٦٩، نهاية الإقدام ص ٢٨٢ ٢٨٦، الجرجاني، المواقف بشرح الجرجاني، ج٢، ٣١٣، (تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م).

(٣) السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص٢٥٥.

الجزء يبقى يتجزأ إلى ما لا نهاية[1]. وبعد هذا التقرير المختصر لهذه المسألة ندرك مدى الخلاف الجوهري الحاصل في مسألة الجسم.[2] وفي ختام هذه المسألة نطرح عددًا من التساؤلات التي ولا بد أن تطرأ على الذهن أثناء مطالعة تقرير العلماء لنظرية الجوهر الفرد، وحشدهم الأدلة على إثباتها[3].

أولًا: هذا الجوهر الفرد بإجماع المتكلمين كما ذكر صاحب المواقف لا شكل له، و نقل ابن تيمية عن الجويني أنه غير محسوس[4] **فكيف تُثبت نظريات وعقائد على شيء غير مرئي ولا ملموس من شدة صغره وحقارته؟.**

ولذا نجد الإمام الرازي في المباحث المشرقية **يرى أننا لا نعرف حقيقة الجسم** لأننا إذا قلنا :إن الجسم هو الذي يقبل الأبعاد كان لدينا ثلاثة أمور:

الأبعاد الثلاثة: وهي لا تصلح أن تكون هي الجسمية لأن الأبعاد من باب الكم. وقابلية الأبعاد الثلاثة : وهي أيضًا غير صالحة؛ لأنها من باب النسب والإضافات ، فتكون خارجة عن ماهية الجسم، ثم يتحدث الرازي – رحمه الله – عن هذا القابل للأبعاد الثلاثة: وهذا هو الجسمية حقًا،(ولكن

---

(١) انظر الرازي، محصل أقوال المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، ص١١٦، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)، مكتبة الكليات الأزهرية،القاهرة ط١،م١.
وقد ذهب د.محمد الهادي أبو ريدة إلى أن الرازي هو أول من أقحم اسم النظام في هذا القول بشكل صريح، وأن المصادر الأولى لا تنسب للنظام القول بوجود أجزاء بالفعل لا نهاية لها، وأن كل ما نقلوه عن النظام أنه أنكر الجزء الذي لا يتجزأ. وأنه في ذلك موافق للفلاسفة، انظر إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد أبو ريدة ص ١٢٣ ١٢٥.

(٢) لذا نجد ابن رشد ينتقد اعتماد الأشعرية في حدوث العالم على القول بالجوهر الفرد[لأن في وجود الجوهر الفرد شكًا ليس باليسير] ابن رشد، مناهج الأدلة ص ١٣٧.

(٣) وهذه التساؤلات قد كانت تراودني أثناء البحث في هذه النظرية ولم أجترئ على البوح بها، حتى وقفت على كلام قريب من هذه التساؤلات في كتاب المباحث المشرقية للإمام الرازي – فلله الحمد.

(٤) شيخ الإسلام، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٢٨٥.

حقيقته غير معلومة لنا) ثم يقول عن هذا القابل للأبعاد: **«فلا هو مدرك بالحس ولا معلوم بالضرورة. وإذا كان كذلك لم يكن دعوى الضرورة في كون ذلك الأمر مشتركًا بين الأجسام كلها..»**[1].

ثانيًا: هل اجتماع ثلاثة أجزاء أو أكثر من الأجزاء المفردة التي سبق الحديث عنها يمثل جسمًا، إن مثل هذا الاجتماع لو حاولنا تصوره ، فإنه لا يكاد يرى بالعين المجردة، وهذا لا شك أنه مخالف تمام المخالفة، لما ذكرناه من معنى الجسم عند العرب، وسيأتي مزيد بيان لهذه اللفتة عند مناقشة مفهوم التجسيم عند ابن تيمية.

وبذلك نكون قد انتهينا من مفهوم المعتزلة لعقيدة التجسيم، وقد بينا من خلال عرض مذهبهم في الصفات ، متى يتحقق التجسيم من وجهة النظر الاعتزالية. والله ولي التوفيق.

ثانيا : مفهوم التجسيم عند الأشاعرة :

قبل الخوض في بيان مفهوم الجسم عند الأشاعرة، سنعرف مذهبهم- بالجملة - في الصفات، كما فعلنا مع المعتزلة ، وقد سبق أهمية ذلك.

والناظر في أحكام الدارسين للمذهب الأشعري ؛ يجد تباينًا واضحًا في الحكم على موقف المذهب؛ بالنسبة لعقيدة الأسماء والصفات. فنجد من يقول: بأن المذهب مطردٌ في هذه العقيدة، ولا يختلف رأي المتقدمين عن المتأخرين في هذه المسائل. في المقابل هنالك من يرى أنه يوجد خلاف جوهري لا يمكن تجاوزه بين المتقدمين والمتأخرين من الأشاعرة، وأنّ بعض الآراء التي عابها بعض أئمة المذهب موجودة، ومقول بها من أرباب المذهب نفسه، وخروجًا من هذا الخلاف فقد حاولت استقراء ما سطره أرباب المذهب كل على حدة محاولًا تتبع التطور - إن وجد-، ومنبّهًا على مواطن الخلاف في هذه الآراء، وكنت أود أن أقسّم المذهب إلى قسمين:

---

(١) الرازي، المباحث المشرقية، ج٢، ص٢٢.

متقدمين ومتأخرين، إلا أني وجدت في هذا التقسيم شيئًا من عدم الدقة، فآثرت عرض مذهب كلٍّ عالم على حدة، وأنبه: أننا في عرضنا لمذاهب المتأخرين بالذات ، لن نفصل في القضايا التي وافقوا فيها الأوائل ، وسنقتصر على مواطن الخلاف. والله الموفق.

الإمام أبو الحسن الأشعري[1]:

وسنعتمد في بيان أقواله على نفس ما كتبه :كالمقالات واللمع، ورسالة إلى أهل الثغر، والإبانة، ولن أتعرض للخلاف الحاصل حول ثبوت الكتاب الأخير للأشعري، على اعتبار أنه ثابت له ،أضف إلى أن المسائل التي تهمنا في هذا البحث ،قد ذكرها الإمام الأشعري في الإبانة وغيره، فبات كتاب الإبانة مؤكدًا ومدعمًا لكتب الأشعري الأخرى ، لا مخالفًا لها .كما نؤكد أن تركيزنا سيكون على الصفات التي لها علاقة مباشرة بعقيدة التجسيم.

يثبت الأشعري الصفات الذاتية لله تعالى، وهي ما يسميها المتأخرون صفات المعاني، وهي سبع صفات: العلم، والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة، يقول الأشعري عن أهل السنة: «وأجمعوا على إثبات حياة الله عز وجل لم يزل بها حيًا ،وعلمًا لم يزل به عالمًا ، وقدرة لم يزل بها قادرًا...»[2] ، وكذلك يثبت الاستواء .وقد استدل به على علو الله عز وجل: يقول الأشعري: «...إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له، نقول: إن الله عز وجل مستو على عرشه، كما قال: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه : ٥]، وقد قال الله عز وجل: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] وقال عز وجل: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ

(١) الأشعري: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الاشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الائمة المتكلمين المجتهدين.توفي سنة ٣٢٤ هـ . الأعلام للزركلي .٤ ، ص٢٦٣.ووفيات الأعيان ٣، ص٢٨٤ .

(٢) الأشعري،أبو الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، للإمام،(تحقيق دراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي) ص ٢١٤ ٢١٥، مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ص٢٠٠٢.

﴿ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة : ٥] وقال حكاية عن فرعون ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾[غافر : ٣٦-٣٧] كذّبَ فرعون موسى عليه السلام في قوله: «إن الله عز وجل فوق السموات» وقال عز وجل: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [الملك :١٦] فالسموات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السموات قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ لأنه مستوٍ على العرش الذي فوق السموات »[1] وقال في الرسالة لأهل الثغر:»... وأنه تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه، وقد دل على ذلك بقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾... وقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ وليس استواؤه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر»[2].

هذا ما سطره الأشعري في كتبه بالنسبة لصفة العلو والاستواء، إلا أننا نجد أتباعه من بعده ينسبون إليه تفسيرًا للاستواء، كما ذكر ذلك البيهقي والبغدادي وابن فورك وغيرهم، يقول البيهقي: «... وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن الله تعالى -جل ثناؤه - فعل في العرش فعلًا سماه استواء، كما فعل في غيره فعلًا سماه رزقًا ونعمة ، أو غيرها من أفعال، ثم لم يكيّف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله: ثم استوى على العرش، وثم للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال، وأفعال الله تعالى توجد مباشرة منه إياها ولا حركة »[3]، وهذا النقل وإن لم نجده في كتب الأشعري إلا أنه لا يؤثر كثيرًا في محل النزاع، لأن إثبات علو الله على عرشه والاستدلال على ذلك بالاستواء – بغض النظر عن مراده بتفسير صفة الاستواء – ليس محل اتفاق في المذهب. وسنذكر ما يترتب على

---

(١) الأشعري، الإبانة،(تحقيق وتقديم د. فوقية حسين محمود)، ص ١٠٦ ١٠٧.

(٢) الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، ص ٢٣٢ ٢٣٤.

(٣) البيهقي،الأسماء والصفات، ص٥١٧. وانظر البغدادي، أصول الدين، ص ١٣٢، والجويني،الشامل (تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر)، ص ٣١٩، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ص١٩٩٩.

ذلك في محله - إن شاء الله -.

أما الصفات الخبرية وهي أهم ما في هذا المبحث - كالوجه واليدين والعينين[1]، فقد أثبتها الإمام الأشعري صفاتًا لله عز وجل، وردّ على من أولها، وسنركز على صفة اليدين إذ إنه أثبتهما في [رسالة إلى أهل الثغر] وكذا في الإبانة، يقول رحمه الله: «فإن سُئلنا أتقولون أن لله يدين؟ قيل: نقول ذلك بلا كيف .وقد دل عليه قوله عز وجل ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح : ١٠]، وقوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص : ٧٥] ، وروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «خلق الله آدم بيده فمسح ظهره بيده، فاستخرج منه ذريته[2]، **فثبت أن له يدين بلا كيف** »[3].

وقال رحمه الله: «وأن له تعالى [يدين مبسوطتين] وأن الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه ، من غير أن يكون جوارحًا **وأن يديه تعالى غير نعمته** »[4]. وفي الرؤية أثبت الأشعري أن المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيامة بأعين وجوههم، على ما أخبر به تعالى، وقد احتج لذلك بعدد من نصوص الكتاب والسنة [5].

وهنا ننبه ونؤكد على قول الإمام الأشعري: «يرون الله عز وجل بأعين وجوههم» إذ إن المتأخرين من الأشاعرة، خالفوا ذلك بل وشنّعوا على من أثبت الرؤيا بالعين بأنه مجسم حشوي.

---

(١) وننبه أيضًا إلى أن هذه الصفات التي أثبتها الأشعري في الإبانة، نقلها الإيجي عنه في المواقف وأثبت أنها أحد قوليه إلا أنه في صفة اليد لم ينقل عنه إلا قولًا واحدًا وهو إثباتها صفة لله تعالى. انظر الإيجي، المواقف بشرح الجرجاني، ج٣، ص ١٤٤ ١٤٥، وذكر البغدادي عن بعض أصحابه، والظاهر أنه الأشعري أنه أثبت اليدين صفتين لله تعالى، أصول الدين، ص ١٣١.

(٢) رواه أحمد (٨، ص٤٤ ٤٥)، وأبو داود برقم (٤٧٠٣) والترمذي (٣٠٧٧).

(٣) الأشعري، الإبانة، ص ١٢٥.

(٤) الأشعري، رسالة على أهل الثغر، ص ٢٢٥ ٢٢٦.

(٥) الأشعري،الإبانة، ص ٣٥ ٦٢، و الأشعري،رسالة إلى أهل الثغر (٢٣٧ ٢٤٠)، والأشعري،اللمع، (تحقيق د. حمودة غرابة)، ص ٦١ ٦٦، المكتبة الأزهرية للتراث.

ومن المناسب في هذا المقام أن نذكر بعض الأصول التي وضحها الإمام الأشعري؛ لإثبات بعض الصفات والرد على من ألزمه التجسيم بإثباتها، ولنأخذ مثلًا إثباته لرؤية الله عز وجل حيث إن الأشعري قد بين أنه لا يلزم من إثبات الرؤية(التجسيم) لأنه لا يَشترط أن يكون المرئي جسمًا، وهذا نص كلامه: «...فإن قال قائل: فهل شاهدتم مرئيًا **إلا جوهرًا أو عرضًا محدودًا أو حالًا في محدود**؟ قيل: لا، ولم يكن المرئي مرئيًا لأنه محدود ،ولا لأنه حال في محدود ولا لأنه جوهر، ولا لأنه عرض، فلمّا لم يكن ذلك كذلك ،لم يجب القضاء بذلك على الغائب، كما لم يجب إذا لم نجد فاعلًا إلا جسمًا ولا شيئًا إلا جوهرًا أو عرضًا، ولا عالمًا قادرًا حيًا إلا بعلم وحياة وقدرة محدثة، أن نقضي بذلك على الغائب، **إذا لم يكن الفاعل فاعلًا لأنه جسم، ولا الشيء شيئًا لأنه جوهر أو عرض**»[1].

نستفيد من هذا النص: أن الإمام الأشعري نفى أن يلزم من الرؤية التجسيم، مع أنه أقرّ بأنه لا يوجد في الشاهد المرئي إلا الجوهر وعرض محدود أو حال في محدود، **ومع ذلك نفى لزوم التجسيم إذا أثبتنا الرؤيا للغائب**، ولكن لماذا؟؟ لأن هذا المرئي **لم يكن مرئيًا ؛لأنه جوهر ولا لأنه محدود**، ولذا لم نحكم على المرئي في الغائب بأنه كذلك، وفي الحقيقة أن مثل هذه الأصول ستخدمنا كثيرًا أثناء عرض مذهب ابن تيمية من التجسيم، وكذلك في إبراز بعض المفارقات في المذهب الأشعري نفسه.

وقبل الانتقال إلى إمام آخر من أئمة المذهب الأشعري، نتساءل؟ **إذا لم يكن المتحيز متحيزًا لأنه جسم ؛ هل إذا وُجد متحيز في الغائب لا نطلق بالضرورة عليه أنه جسم**؟ وإذا وجدنا من هو في جهة في الشاهد **لكنه ليس في جهة لأنه جسم** ؛ فهل نحكم على من هو في جهة في الغائب بأنه ليس جسمًا؟ وإذا لم يكن من له وجه في الشاهد **ليس له وجه لأنه جسم**، هل

---

(١) الأشعري،اللمع، ص٦٧ ٦٨.

نحكم على من له وجه في الغائب بأنه لا يلزم أن يكون جسمًا؟ وهكذا في باقي الصفات، **ثم ما الضابط في كون هذه الصفة من خصائص الجسم، وأنها إذا وجدت لزم أن يكون الموصوف بها جسمًا في الشاهد والغائب على حد سواء، وبين صفة أخرى لا تكون في الشاهد إلا من صفات الأجسام، ومع ذلك لا نحكم على الغائب إذا اتصف بها أنه جسم؟!**

ولنتأمل عبارة الإمام الأشعري: «كما لم يجب إذا لم نجد فاعلًا إلا جسمًا... أن نقضي بذلك على الغائب؛ إذا لم يكن الفاعل فاعلًا لأنه جسم». ولعلنا نستطيع الإجابة على هذه التساؤلات في طيات هذا البحث – إن شاء الله –.

علي بن محمد الطبري[1]:

وهو من أبرز تلامذة الأشعري الأربعة الذين ذكرهم السبكي وهم: ابن مجاهد[2] وأبو الحسن الباهلي[3] وبندار بن الحسين[4] وأبو الحسن الطبري[5]، ونختار أبا الحسن الطبري لأنه وصلنا مخطوط واحد من كتبه التي سطّر فيها اعتقاده، وهو كتاب تأويل الأحاديث المشكلة .وكتاب الطبري هذا لم يخرج إلى عالم المطبوع بعد، فهو ما زال مخطوطًا وقد حاولت الحصول على نسخة من المخطوط فلم أتمكن من ذلك، فاعتمدت في نقل

---

(١) الكيا الهراسي (٤٥٠ ٥٠٤ هـ = ١٠٥٨ ١١١٠ م) علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي: فقيه شافعي، مفسر.(الأعلام للزركلي ٤، ص٣٢٩،السير ١٩م٣٥٠ وفيات الأعيان ٣، ص٢٨٦.

(٢) ابن مجاهد (٠٠٠ ٣٧٠ هـ = ٠٠٠ ٩٨٠ م) محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد، أبو عبد الله الطائي البغدادي: عالم بالكلام، من المالكية، من أهل البصرة. صحب أبا الحسن الأشعري(الأعلام للزركلي ٥، ص٣١١،السير ١٦، ص٣٠٥.

(٣) الباهلي العلامة، شيخ المتكلمين، أبو الحسن الباهلي البصري، تلميذ أبي الحسن الأشعري. برع في العقليات.(السير ١٦، ص٣٠٤)

(٤) بندار بن الحسين الشيرازي القدوة، شيخ الصوفية، أبو الحسين، نزيل أرجان. صحب الشبلي، وحدث عن إبراهيم بن عبد الصمد الهاشمي بحديث واحد.(السير ١٦، ص١٠٨).

(٥) السبكي، طبقات السبكي، ٣، ص٣٦٨.

هذه النصوص على كتاب **موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، للدكتور عبدالرحمن المحمود** حيث اعتمد على نسخة موجودة في مكتبة مجاميع طلعت – القاهرة – رقم ٤٩١، إضافة إلى أن بعض النصوص نقلها ابن تيمية في بيان التلبيس.

يثبت أبو الحسن الطبري صفة اليدين لله تعالى مع نفيه أن تكون بمعنى الجارحة، ففي قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص : ٧٥] ، يذكر الوجوه الواردة في معنى اليد كالقوة والنعمة والجارحة، وبمعنى النفس والذات، **ومنها يد صفة لا تحمل معنى من المعاني السابقة**، وبعد أن يبطل هذه الأقوال تفسيرًا للآية يقول: «...فإذا بطلت هذه الوجوه بأسرها لم يرجع تفسيرها إلى غير إطلاق اللفظ فيها كما جاء عن الله سبحانه من غير تفسيرنا ذلك بالفارسية الموهمة للخطأ، فإن قيل: كيف يستقيم لك أن تقسم اليد على أوجه ، ثم تخرج اليد التي تثبتها للقديم من جملتها ،من غير أن ترجع في العبارة عنها إلى الفارسية وغيرها من اللغات، ولا تزيد على قولك إنّها يد صفة ، وهي غير معقولة فيما بيننا؟ قيل له: إن ذلك التقسيم الذي قسّمنا إنما فعلنا فيما شاهدناه ونحن لم[1] نرتب الباب بيننا وبين خصومنا ، لا لنثبت ما شاهدناه، وعقلنا معانيه ،حتى يكون قولك هذا قادحًا في جملة ما أوردناه في هذا الباب، [لأنّا قد نثبت فاعلًا في الغائب قديمًا ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر. وإن كنّا في الشاهد لا نعقل موجودًا إلا جسمًا ، أو جوهرًا ، أو عرضًا، فإن صحّ ذلك كلّه مع خروجه عن حكم الشاهد **صحّ لغيرك إثبات اليدّ للقديم من غير رجوعٍ في تفسيرها إلى أكثرَ من إطلاق اللفظ بها كما جاء في القرآن»**[2].

---

(١) في الأصل [فلم] ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) الطبري، تأويل الأحاديث المشكلة (ك ٢١ ب).

وبذلك يتفق أبو الحسن الطبري مع شيخه الأشعري في إثبات هذه الصفة [1]، إلا أنّ ما يلفت الانتباه تكرار الأصول التي سبق أن نقلناها عن الأشعري قريبًا، والظاهر أنّ الإمام أبي الحسن الطبري قد طبقها عمليًا في صفة اليد.

ومن الصفات التي يثبتها الطبري صفة الاستواء والعلو لله تعالى، إذ يقول: «...اعلم -عصمنا الله وإياك من الزيغ برحمته -أنّ الله سبحانه في السماء فوق كل شيء مستوٍ على عرشه، بمعنى: أنّه عالٍ عليه، وبمعنى الاستواء الاعتلاء، كما يقول: استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح يعني علوته، واستوت الشمس على رأسي واستوى الطير على قمة رأسي بمعنى علا في الجو فوجد فوق رأسي، والقديم جل جلاله عالٍ على عرشه لا قاعد ولا قائم ولا مماس له ولا مباين، والعرش ما تعقله العرب وهو السرير، يريد بذلك أيضًا على أنّه في السماء عالٍ على عرشه قوله سبحانه: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك :١٦]، وقوله تعالى: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران : ٥٥] ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٥٠] وقوله : ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] وقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة : ٥]...» وقد رد على البلخي وغيره من المعتزلة في تأويلهم الاستواء بالاستيلاء واحتجاجهم بقولهم: استوى بِشر على العراق، وغيره – فقال: « ... فيقال لهم: ما أنكرتم أن يكون عرشُ الله جسمًا مجسمًا، خلقه وأمر ملائكته بحمله، وتعبدهم بتعظيمه كما خلق في الأرض بيتًا وامتحن بني آدم بالطواف حوله

---

(١) يرى الدكتور العلامة عبد الرحمن المحمود أنّ الطبري أثبت هذه الصفة مع التفويض الكامل لها، وفي الحقيقة أنّ عبارة الطبري الأخيرة قد توهم ذلك إلا أن نفيه للمعاني التي ذكرها لليد،ثم اختيار أنها صفة لله واستدلاله على ذلك بنفس الأصول التي استدل بها الأشعري على إثبات الرؤيا ينفي احتمال التفويض الذي يُقصد منه عدم إدراك المعنى إطلاقًا .وسيأتي التفصيل في ذلك،فالذي يظهر- والله أعلم – أنه يثبت صفة اليد كشيخه.

بقصد من الآفاق، ويدل على ذلك قوله تعالى: [وترى الملائكة حافين من حول العرش](٧٥ الزمر) وقال في موضع آخر: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة : ١٧] ، ففي كل هذا دلالة أنّ العرش ليس بالملك وأنه سرير»[١]، ثم قال:«.... ومما يدل على أنّ الاستواء عليه دون ساير خلقه، وليس للعرش مزية على(ما وضعت)[٢] ، فبان بذلك فساد قوله، ثم يقال له أيضًا: إنّ الاستواء ليس هو بالاستيلاء في قول العرب استوى فلان على كذا أي استولى عليه، إذا تمكن منه بعد أن لم يكن متمكنًا ،لم يصرف معنى الاستواء إلى الاستيلاء، وحدثنا الشيخ أبو عبد الله الأزدي الملقب بنفطويه قال: حدثنا أبو سليمان قال كنّا عند ابن الأعرابي فأتاه رجل فقال: يا أبا عبد الله ما معنى قوله سبحانه [الرحمن على العرش استوى] قال: إنّه مستوٍ على عرشه كما أخبر، فقال له الرجل: إنّما معنى استوى استولى، فقال له ابن الأعرابي: ما يدريك ما هذا، العرب لا تقول استوى[٣] على العرش حتى يكون فيه مضاد له، فأيهما غلب،قيل: قد استوى عليه، والله سبحانه لا مضاد له، وهو مستوٍ على عرشه كما أخبر، والاستيلاء يكون بعد المغالبة».... ثم يقول الطبري: «فإن قيل فما تقول في قوله سبحانه : ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ قيل له: معنى ذلك أنه فوق السماء على العرش، كما قال: (فسيحوا في الأرض) أي على الأرض»[٤] ، وبذلك يكون أبو الحسن الطبري موافقًا لمذهب شيخه الأشعري في إثبات صفة العلو لله تعالى على عرشه، **ولكن لابد من وقفة:**

---

(١) الطبري ، تأويل الأحاديث المشكلة (ل ٢٤ ب) وقد نقل البيهقي كلام الطبري هذا في الأسماء والصفات ، ص ٥١٧ ٥١٨.

(٢) كذا في المخطوط، وفي بيان التلبيس لابن تيمية (وصفت) ولعلها أنسب للسياق.

(٣) كذا في المخطوط، وقد أورد هذه القصة اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة، بلفظ استولى بدل استوى، وكذلك ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية بلفظ استولى أيضًا، انظر اللالكائي، ج١، ص٢١٥ رقم ٦٦٦،(تحقيق محمد عبد السلام شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ص٢٠٠٢، وابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٢٦٥.

(٤) الطبري ، تأويل الأحاديث المشكلة (ل ٢٥ أ—ب).

من النص السابق نخلص بأن الطبري – رحمه الله – **يثبت صفة العلو لله تعالى**، وأنه مستوٍ على عرشه، وأنّه أدرك معنى الاستواء من كلام العرب .وأنّه مع وصفه لله تعالى بعلوه على عرشه **لم يقل أنّ ذلك يلزم منه الجهة والتحيز أو المباينة والمماسة**، بل أثبت العلو على العرش والاستواء عليه، بالمعنى الذي جاء في لغة العرب للاستواء، ونفي المعاني الموهمة للتجسيم كالمماسة أو القعود أو القيام، وهذا يعني أنه لا يرى أنّ إثبات العلو لله تعالى على عرشه يلزم منه هذه المعاني أصلًا، **ودليل ذلك أنّه جمع بين إثبات العلو والاستواء مع نفي المعاني آنفة الذكر**. الأمر الثاني- نلحظ أنّ الطبري (رحمه الله)قد أخذ معنى الاستواء من لغة العرب أي من الشاهد، ومع ذلك أضافه إلى الغائب .ولم ير أن ذلك يلزم منه تجسيمًا أو تحيزًا، واضعًا بين ناظريه الأصول التي سبق أن نقلناها عنه، وقررها الإمام الأشعري من قبل.

الإمام أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني:

يُعتبر الباقلاني المؤسس الثاني للمذهب الأشعري. [1] وبالنسبة لمسألة الصفات لم يختلف منهج الباقلاني عن الإمام الأشعري كثيرًا ؛ فالباقلاني يثبت الصفات الخبرية، وكذلك صفة العلو لله تعالى. يقول الباقلاني: « صفات ذاته هي التي لم تزل ولا يزال موصوفًا بها، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان» [2] كما يؤوّل الباقلاني صفات الغضب والرضا ويرى أن المقصود بهما: إرادته تعالى لإثابته المرضيّ عنه وعقوبة المغضوب عليه [3].

---

(١) مذكور، إبراهيم، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، (٢، ص٤٧)،دار المعارف،القاهرة ، ط٢ ١٩٦٨م

(٢) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب(٣٣٨ ٤٠٣ هـ)،١م،(رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي محقق)التمهيد، ص ٢٦٢ المكتبة الشرقية،بيروت،١٩٥٧م.

(٣) المصدرنفسه، ص ٢٧.

ويستدل – رحمه الله – على إثبات صفة الوجه واليدين والعينين بقوله: «...وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات، كما قال عز وجل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال : ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٢٧] ،واليدين اللتين نطق بإثباتها له القرآن في قوله عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة / ٦٤] وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص : ٧٥] وأنها ليستا بجارحتين، ولا ذاتًا صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتها من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام، فقال عز وجل: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه : ٣٩][(١)] وأنّ عينه ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس»[(٢)].

وقد ردّ الباقلاني على من أوّل اليدين بالقدرة أو النعمة، يقول الباقلاني لهم: «..**هذا باطل، لأن قوله بيدي يقتضي إثبات يدين هما صفة له، فلو كان المراد بهما القدرة، لوجب أن يكون له قدرتان وأنتم تزعمون أن للباري سبحانه قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين؟ وقد أجمع المسلمون من مثبتي الصفات والنافين لها على أنّه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان، فبطل ما قلتم. وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين لأنّ نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى...**»[(٣)].

وهذا يعني أن الباقلاني يثبت اليدين صفة لله تعالى، ولا يرى تعارضًا بين إثباتها صفة لله وبين كونها ليستا جارحتين، **فالباقلاني أثبت صفة اليدين والعين لله عز وجل وفي الوقت نفسه نفى أن تكون اليدان جارحتين،**

---

(١) وهنا يختلف الباقلاني (بإثباته صفة العين لله تعالى) مع أبي الحسن الطبري الذي ينفي أن تكون لله صفة تسمى عين: حيث أنه رد على الذين أثبتوا هذه الصفة، وقال إنّ الله راءٍ بلا عين وتُأول النصوص الواردة في ذلك، انظر تأويل الأحاديث المشكلة (ل ٢١ – ب).

(٢) الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، رسالة الحرة، وهذه الرسالة هي نفسها كتاب الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق(محمد زاهد الكوثري) (ص ٢٤) م١ ،مؤسسة الخانجي، ط٢، ص١٩٦٣.

(٣) ابن عبد البر، التمهيد، ص ٢٥٩.

أو أن تكون العين حاسة، وهذه نقطة جديرة بالاهتمام وستظهر المفارقة جيدًا أثناء عرض مذهب المتأخرين من هذه الصفات.

كما أن الباقلاني يثبت صفة العلو والاستواء لله تعالى، ويرد على الذين يؤولون الاستواء بالاستيلاء، وعلى الذين يقولون :إنّ الله في كل مكان، يقول – رحمه الله –: «فإن قالوا: فهل تقولون إنّه في كل مكان؟ قيل معاذ الله، **بل هو مستوٍ على العرش** كما أخبر في كتابه، فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه : ٥]، وقال تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ [فاطر : ١٠] وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك :١٦]، ولو كان في كل مكان ؛ لكان في جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش، والمواضع التي يرغب عن ذكرها،(تعالى الله عن ذلك) وأوجب أن يزيد بزيادة الأماكن إذا خلق منها ما لم يكن خلقه ،وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان، ويصح أن يرغب إليه نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله»[(١)].

وقد ردّ الباقلاني على الذين نفوا علو الله تعالى، باستدلالهم لبعض الآيات الدّالة على المعيّة، وبين أنّه لا دلالة فيها على مُرادهم [(٢)]، وكذلك نفى الباقلاني أن يكون معنى الاستواء على العرش هو الاستيلاء، فقال: ولا يجوز أن يكون معنى الاستواء على العرش هو الاستيلاء، فقال: ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق

لأنّ الاستيلاء هو القدرة والقهر، والله تعالى لم يزل قادرًا قاهرًا عزيزًا مقتدرًا وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف : ٥٤] يقتضي استفتاح

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٦١.

هذ الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه». وهذا النص الذي يثبت فيه الباقلاني صفة العلو لله تعالى على عرشه ، قد حصل حوله نقاش ونزاع، ففي نسخة كتاب التمهيد التي حققها الأستاذ: محمود محمد الخضري والدكتور: محمد أبو ريدة لا يوجد النص السابق الذي يثبت فيه الباقلاني صفة العلو لله تعالى، ولما كان ابن تيمية وابن القيم - رحمهما الله - قد نقلا النص السابق عن الباقلاني وعزياه لكتاب التمهيد، أنكر المحققان أن يكون النص السابق عن الباقلاني وقالا: **«نحن نثق على كل حال بنسخة التمهيد التي بين أيدينا ثقة أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم» والله أعلم.**

انظر(التمهيد)/ ط القاهرة، ص ٢٦٥، مع أن المحققين قد ذكرا أن هناك ما يدل دلالة قاطعة على **أن المخطوط الذي اعتمداه كان ناقصًا!** ولمّا طبع التمهيد عن عدة نسخ خطية بتحقيق الأب مكارثي، وجد في هذه النسخة النص الذي نقله ابن تيمية، وبذلك تبين الخطأ الذي وقع فيه المحققان: الخضري وأبو ريدة، وأن العيب والنقص كان في النسخة التي بين أيديهما لا في نقلِ ابن تيمية وابن القيم.

وممن تنبه لهذا الخطأ الذي وقع فيه المحققان د. جلال محمد موسى في كتاب: «**نشأة الأشعرية وتطورها**»، فقد نقد الخضري وأبا ريدة، نقدًا لاذعًا، وبين مدى النتائج الخطيرة التي توصلا إليها، يقول جلال موسى: «... والعجيب في الأمر أن الأستاذين الخضري وأباريدة يعترفان بالقصور عن الحصول على المخطوطين التركيين،وأن الاعتماد على النسخة الباريسية وحدها إنما هو أمر مؤقت فحسب، إلا أنّهما يثقان في كمال ما بين أيديهما ويرتبان على ذلك نتائج خطيرة، في حين أن الواجب العلمي يقتضي مراجعة النص ومقابلته على أكثرَ من نسخة خطية» انظر نشأة الأشعرية وتطورها ص ٣٣٣.

وحيث أن ابن تيمية – رحمه الله– هو صاحب الموقف من العقيدة التي نحن في صدد بيانها وتفصيلها لا بأس هنا أن نشير إلى موقع الرجل من

الأمانة العلمية والدقة في النقل ؛إذ أننا سننقل عن ابن تيمية – رحمه الله- مذاهب وأقوال قد يكون من الصعب الوقوف على مصدرها الأصلي ؛ ويكون ابن تيمية – رحمه الله – هو الواسطة الوحيدة في نقلها، وهنا ينهض سؤال: هل يوثق بنقل ابن تيمية عن الآخرين؟ وهل يمكننا اعتبار ابن تيمية مؤرخًا أمينًا وناقلًا دقيقًا للمذاهب والفرق؟

وللوقوف على إجابات شافية دقيقة على هذه الأسئلة يجدر بنا أن نثير عددًا من الجوانب المهمة التي تميز بها منهج ابن تيمية في عرضه ومناقشته للمذاهب والفرق وقد تكون بعض الجوانب ليس لها علاقة مباشرة بدقة ابن تيمية في النقل وأمانته العلمية :كإنصافه للمخالف وحرصه على ذكر سلامة نيّته ،أو حسن خاتمته .وهذه الميزة لم تكن من ابن تيمية مع موافقيه أو أصحاب مذهبه، بل كانت من أناس ردّ عليهم ابن تيمية،بل قد يصف أقوالهم ومذاهبهم بالكفر والإلحاد، **ومع ذلك نجده مُنقبًا مُفتّشًا على أحسن ما عند مخالفيه من الحسنات التي قد تكون مبررًا لهم عند ربّهم وعند الناس،** فهذا – محي الدين بن عربي- الصوفي الذي ردّ عليه ابن تيمية طويلًا، يرى شيخ الإسلام أنه أقرب الإتحادية إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد، مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة، والباطل تارة أخرى(والله أعلم بما مات عليه)[1] والطوسي الشيعي ، مع بيان ابن تيمية لمخازيه وتآمره مع(هولاكو) ضد أهل الإسلام [2] يقول: «ومع هذا فقد قيل: إنه كان آخر عمره يحافظ على الصلوات ويشتغل بتفسير البغوي والفقه ونحو ذلك، فإن كان قد تاب من الإلحاد فالله يقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات والله تعالى يقول: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر : ٥٣] [3]».

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى،ج٢،ص١٤٣.

(٢) المحمود، عبد الرحمن، موقف ابن تيمية من الأشاعرة،ج١، ص٣١١،مكتبة ابن رشد،الرياض،١٤١٥هـ.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية،ج٢،ص١٢٣.

هذا الكلام فيه إشارة غير مباشرة إلى تقوى الرجل وحرصه على إثبات الخيرية والفضل، حتى لأكابر مخالفيه .أمّا الأدلّة المباشرة على دقّة ابن تيمية وأمانته العلمية فتكمن في خمسة محاور[1]:

أولًا: دعوته إلى نقل الأقوال بألفاظها.

ثانيًا: الدقة في نسبة الأقوال لأصحابها.

ثالثًا: رجوعه إلى المصادر والكتب والاعتذار إذا لم يجدها.

رابعًا: رجوعه إلى أكثر من نسخة للكتاب الواحد.

خامسًا: اعتراف مخالفيه بأمانته ودقته. وسنقوم بالتدليل على هذه المحاور من كلام ابن تيمية نفسه.

أمّا دعوته إلى نقل الأقوال بألفاظها، فيقول في رده على النصارى: «وأنا أذكر ما ذكروه بألفاظهم بأعيانها فصلًا فصلًا، وأتّبع كل فصل بما يناسبه من الجواب ، فرعًا وأصلًا وعقدًا وحلًا[2]، وما ذكره أيضًا في بيان التلبيس لّما ذكر الرّازي : أنّه نظم حجة ابن الهيصم أحسن من نظمه، قال ابن تيمية: «وأما الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم فلم يذكر ألفاظها، لكن ذكر أنه نظمها أحسن من نظمه،(ونحن في جميع ما نورد نحكي ألفاظ المحتجين بعينها، فإن التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل، إمّا عمدًا وإمّا خطأ)[3].

وأمّا دقته في نسبة الأقوال لأصحابها، فيقول ابن تيمية: «ومن أراد أن ينقل مقالة عن طائفة فليسمِّ القائل والناقل، وإلا فكل أحد يقدر على الكذب» [4]، ويقول أيضًا: « وكثير من الناقلين ليس قصده الكذب لكنّ

---

(١) استفدت هذه العناوين من العلامة الدكتور عبد الرحمن المحمود في كتابه،موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، ج١،ص ٢١٧ ٢٢٥.

(٢) ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح،ط١،(تحقيق وتعليق د. علي بن ناصر الألمعي)، ج١،ص٦٨، دار الفضيلة، ٢٠٠٤م.

(٣) ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية، (تصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم)، ج٢، ص٣٤٤،مكتبة ابن تيمية ط١٣٩١،١هـ مجلدان

(٤) منهاج السنة النبوية (١/ ٣٤٤) ،دار الكتب العلمية،١٩٩٩م ١٤٢٠هـ.

المعرفة بحقيقة أقوال النّاس من غير نقل ألفاظهم وسائر ما به يعرف مرادهم قد يتعسرعلى بعض الناس»[1].

ويقول بعد أن نقل كلامًا للحلاج رواه عنه القشيري في الرسالة: «قلت هذا الكلام – والله أعلم- هل هو صحيح عن الحلاج أم لا؟ فإن في الإسناد من لا أعرف حاله .وقد رأيت أشياء كثيرة منسوبة إلى الحلاج :من مصنفات وكلمات ورسائل، وهي كذب عليه لا شكّ في ذلك، وإن كان في كثير من كلامه الثابت عنه فساد واضطراب، لكن حملوه أكثر مما حمله»[2].

وللقارئ أن يتأمل أن هذا الكلام صادر في حق امرئ متّهم بالكفر عند ابن تيمية!! ومع ذلك ينصف الرجل ويتحرى الدقة في الكلام المنسوب إليه. وكذلك نجد ابن تيمية قد تميز في رجوعه إلى المصادر والاعتذار إذا لم يجدها ، وهذا دليل واضح على أنه – رحمه الله – ينقل الكلام بنصّه ويعتمد على كتب المخالفين ، لا على النقل عنهم .فإن لم يجد لهم كتبًا تنقل مذهبهم ، بيّن ذلك ووضحه.

يقول – رحمه الله –: «وأقوال الخوارج إنما عرفناها من نقل الناس عنهم، لم نقف على كتاب مصنف ؛ كما وقفنا على كتب المعتزلة والرافضة والزيدية والكرامية والأشعرية والسالمية ، وأهل المذاهب الأربعة ، والظاهرية ، ومذاهب أهل الحديث ، والفلاسفة ، والصوفية ونحو هؤلاء» [3].

ولمّا نقل كلام الباقلاني من كتاب الإبانة قال: «وقال – أي الباقلاني – في كتاب التمهيد كلامًا أكثر من هذا لكن ليست النسخة حاضرة عندي»[4].

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية،٣، ص٣١٨.

(٢) ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم،الاستقامة، ١ ، ص٥٨ ٥٩ ، تحقيق:سعيد نصر محمد نصر، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ص٢٠٠٠.

(٣) ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم، الفرقان بين الحق والباطل، مجموع الفتاوى (١٣ ، ص٤٩).

(٤) مجموع الفتاوى،٣٧م،جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،(٥/ ٩٩).

وتتجلى دقّة ابن تيمية وأمانته العلمية في رجوعه إلى أكثر من نسخة للكتاب الواحد حيث جاء في أثناء إيراده للحديث الذي رواه الترمذي عن ابن عباس – رضي الله عنه – أنه قال: «لعن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – زائرات القبور ،والمتخذين عليها المساجد والسرج». قال ابن تيمية: رواه أهل السنن الأربعة، وقال الترمذي: (حديث حسن) وفي بعض النسخ صحيح»[(١)]

وبذلك نستطيع أن نحكم بموضوعية أن ابن تيمية كان أمينًا صادقًا دقيقًا ،في نقله لكلام مخالفيه. ولن نكون مبالغين إذا اعتبرنا نقل ابن تيمية للمذاهب وثيقة جديرة بالاعتناء، وهذا ما تنبه له المختصون في هذا المجال حتى من المخالفين لابن تيمية في الرأي والمذهب، فالدكتور أحمد صبحي وإن كان مخالفًا لابن تيمية في الرأي، إلا أنه يراه صاحب نزاهة في الحوار لم يعرفها غيره ،حيث أنه علّق على من ينقل الأقوال بأمانة بقوله: «ابن تيمية في منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ومن لم يطلع على كتاب(منهاج الكرامة في الإمامة) لابن المطهر الحلي – والذي يردّ عليه ابن تيمية– يستطيع أن يستخلص من كتاب ابن تيمية معظم عبارات ابن المطهر بنصها، وتلك نزاهة في الحوار لم يعرفها البغدادي»[(٢)]. والدكتور علي سامي النشار مع الخلاف الكبير بينه وبين ابن تيمية ، لا يملك إلا أن يقول: «ولكن حسبنا من ابن تيمية أنه كان مؤرخًا ممتازًا للفكر الإسلامي، وأنّه ترك نصوصًا رائعة نستطيع بواسطتها أن نصوغ المذاهب التي لم تصل إلينا مصادرها الأصلية، صياغة منهجية متكاملة»[(٣)].

---

(١) ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم (تحقيق: د. ناصر عبدالكريم العقل)، اقتضاء الصراط المستقيم ،ج١، ص ٣٣٤،م٢،مكتبة الرشد،الرياض.

(٢) صبحي، أحمد، في علم الكلام،٢، ص٩٥ ٩٦،مؤسسة الثقافة الجامعية،الإسكندرية ، ١٨٩٢ م ، مجلد

(٣) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ج١ ،ص٧٨،دار العارف ، مصر، ط ٧، ١٩٧٧م

ويقول د. جلال محمد موسى – مع أنه ممن يَتَّهم ابن تيمية بالتجسيم-: «ولكن الثابت أنّ ابن تيمية ينقل آراء الخصوم نقلًا أمينًا ويشرع في مناقشتها بعد ذلك»[1]. وهذه المسألة وإن حصل فيها استطراد إلا أن الحاجة إليها ماسة، إذ إنّنا سنجد نصوصًا مهمة خطيرة نقلها ابن تيمية ،إلا أن الأصل ليس بين أيدينا ،إما لضياع الكتاب، أو أنّه ما زال في قائمة المخطوطات. وبهذا البيان نستطيع أن نقبل هذه النصوص التي ينقلها شيخ الإسلام بكل ثقة واطمئنان، والله أعلم.

والباقلاني مع إثباته الاستواء والعلو إلا أنه لا يرى أن ذلك يلزم منه الجهة، فهو يثبت العلو وينفي الجهة، يقول – رحمه الله -: «ويجب أن يعلم أن كل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص فالرب تعالى يتقدس عنه، فمن ذلك أنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال، ولا القيام ولا القعود لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾وقوله: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ ولأن هذه الصفات تدل على الحدوث ، والله يتقدس عن ذلك. فإن قيل: أليس قد قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه : ٥]؟. قلنا: بلى، قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة، لكن ننفي عنه إمارة الحدوث، ونقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق، ولا نقول: إن العرش له قرار ومكان، لأن الله كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان» [2].

وكلام الباقلاني هذا ينظر إليه باتجاهين مختلفين، فمن يقول: «إنّ الإمام الباقلاني بنفيه الجهة والاتصال بصفات المحدثات، ونفيه عن الله القيام يكون بعيدًا كل البعد عن التجسيم ، أو التشبيه، وبوضوح أكثر(إنّ إثبات الباقلاني لصفة العلو والاستواء ، وكذلك إثباته للصفات الخبرية

---

(١) موسى،جلال محمد، نشأة الأشعرية وتطورها، ص ٣٣٤،ط١،م١،دار الكتاب اللبناني، بيروت،١٩٧٥م.

(٢) الباقلاني، رسالة الحرة،(الإنصاف)، ص٤١.

يختلف تمام الاختلاف عن إثبات ابن تيمية لهذه الصفات ؛ لأن الباقلاني ينفي عن هذه الصفات لوازم التجسيم كالجهة والمكان أو الجوارح والأعضاء فهو – أي الباقلاني– مع إثباته للاستواء على العرش ينفي أن يكون العرش له مكانًا وقرارًا بخلاف المجسمة الذين يثبتون لوازم الجسمية لهذه الصفات.

أما بالنسبة لكيفية إثبات هذه الصفات عند ابن تيمية، وهل التزم بإثباته هذه الصفات **لوازم التجسيم؟. وعن موقفه من الجهة والمكان ،فسيأتي تفصيله في موضعه**، ولكن نجد الاتجاه المقابل يقيم سؤالًا مهمًا لابدّ من الوقوف عنده مليًّا، وهو: هل من الممكن إثبات صفة الاستواء أو العلو مثلًا ثم نفي ما يتعلق بها من لوازم الجسمية؟. **أي أن محل النزاع لا يكمن في التزام هذه اللوازم أو نفيها، وإنّما هل يصحّ ابتداءً أن تصف الله تعالى بصفات لا توصف بها إلا الأجسام؟**. إذ إن الذين ينسبون التجسيم لمن يثبت الصفات الخبرية كالوجه واليدين... إنّما وقع التجسيم عندهم بمجرد إثبات مثل هذه الصفات؛ **لأن من التناقض إثبات صفات الأجسام لله تعالى، ثم نفي مماثلة هذه الصفات لصفات المخلوقين، وهذا مبني على نظرية تماثل الأجسام التي قال بها جمهور المتكلمين.**

وهي – باختصار– أنّ الأجسام من حيث هي أجسام متماثلة في طبيعتها ، وإنّما الاختلاف حاصلٌ في أعراضها[1] وهذا يعني أنّ ما يلزم أحد الأجسام، فإنّه يلزم الباقي لتماثلها في الماهية، فلو كان من خصائص بعض الأجسام أنّها مُتحرّكة فيلزم باقي الأجسام أنّها كذلك ضرورة لاشتراكها في الجسمية؛ لذا نجد بعضَ المتأخرين من الأشاعرة كالإيجيّ – رحمه الله – لّما نقل الأقوال في الصفات المختلف فيها، قال: الرابعة: الوجه، قال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن : ٢٧]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

---

(١) انظر البغدادي،أصول الدين، ص ٧٤،الجويني، الشامل، ص ٤٣،الامدي،أبكار الأفكار ، ج٢،ص٣١٦.

[القصص: ٨٨]، ، أثبته الشيخ في أحد قوليه، وأبو اسحق الإسفراييني، والسلف صفة زائدة، وقال في قول آخر ووافقه القاضي: إنّه الوجود، ثم قال: تنبيه: **الوجه وضع للجارحة، ولم يوضع لصفة أخرى، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب، فتعين المجاز**»[1]، وهذا يعني أنه لا يصح أن نثبت أمثال هذه الصفات التي(هي في الشاهد لا تكون إلا جارحة أو عضوًا)، وإثبات ذلك محال على الله وكذا من الممتنع **أن نثبت هذه الألفاظ صفاتٍ لله ، ثم ننفي عنها الجارحة والبعضيّة**، لأن هذه الألفاظ وضعت في الشاهد للمعاني السابقة ، ولا يجوز أن نخاطب المكلف بها لا يعقل معناه، وهذا التساؤل نقدمه بين يدي ما سنعرضه من التطور الحاصل في المذهب الأشعري ؛ لنقف على حقيقة الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين ؛ ونرى هل لهذا الخلاف ثمرةً وجوهرًا ؟. أم إنّه مجرد اختلاف في الألفاظ؟ إذ إنّ هذا الرأي ينتحله عدد من المعاصرين. وأمثال هذه التساؤلات تحدد أبعاد الخلاف الحاصل بين المتقدمين من أئمة الأشعرية وبين ابن تيمية لا سيّما فيما يتعلق بالصفات الخبرية الموهمة للتجسيم.

أما ابن فَورك – رحمه الله – وهو من المعاصرين للباقلاني، فقد كان له رأيٌ مختلفٌ حيث أنّه أوّل صفة الاستواء والعلو ففي ردّه على ابن خزيمة كما في كتابه مشكل الحديث وبيانه يقول: «ثم ذكر صاحب التصنيف بابًا ترجمه باستوائه على العرش، وأوهم معنى التمكين والاستقرار، بل هو في معنى العلو بالقهر والتدبير، وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق»[2]. ويقول في حديث الجارية حيث سألها رسول الله – صلى الله عليه وسلم– أين الله؟ يقول ابن فَوْرك: إن ظاهر اللغة تدل من لفظة أين أنّها موضوعة للسؤال عن المكان، ويُستخبر بها عن مكان المسؤول

---

(١) الإيجي،عضد الدين عبد الرحمن(ت٧٥٦هـ)،المواقف بشرح الجرجاني،ط١، ٣م،(عبد الرحمن عميرة) ج٣،ص١٤٤ ١٤٥،دار الجيل،بيروت،١٩٩٧م.

(٢) ابن فورك،أبي بكر محمد بن الحسين، مشكل الحديث وبيانه، ص ١٤٦، جمعية دار المعارف العثمانية، ١٣٦٢هـ.

عنه بأين.... غير أنهم قد استعملوها عن مكان المسؤول عنه في غير هذا المعنى توسعًا أيضًا ؛ تشبيهًا بما وضع له، وذلك أنهم يقولون عند استعلام منزلة المستعلم عند من يستعمله: أين منزلة فلان منك، وأين فلان من الأمير...»[1].

وبذلك يكون ابن فورك متأولًا لصفة علو الله تعالى على أنها علو مكانة ومنزلة، وعلى ذلك يحمل حديث الجارية، يقول – رحمه الله –: « فإذا كان ذلك مشهورًا في اللغة احتمل أن يقال إن معنى قوله – صلى الله عليه وسلم – أين الله؟ استعلام لمنزلته وقدره عندها ، وفي قلبها وأشارتْ إلى السماء، وأكدت بإشارتها على أنه في السماء عندها، على قول القائل إذا أراد أن يخبِّر عن رفعة وعلو منزلة: فلان في السماء أي هو رفيع الشأن عظيم المقدار»[2].

وبذلك يكون ابن فورك مخالفًا لمن سبقه كالأشعريّ والباقلانيّ والطبري – رحمهم الله –. ومع تأويل ابن فورك لصفة العلو والاستواء، إلا أنه منع تأويل بعض الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين ونفى أن تكون جارحةً أو دالةً على تجسيم أو أجزاء[3].

وبعد أن أثبت ابن فورك صفة الوجه، أقام سؤالًا دقيقًا خطيرًا وهذا نصّه: «فإن قال قائل: فإنّه لا يعقل وجه الجارحة[4] وبعض أو نفس الشيء؟ قيل: في هذا جوابان: أحدهما: أنّه إثبات وجه بخلاف معقول الشاهد، **كما أنّ إثبات من أضيف إليه الوجه إثبات موجود بخلاف معقول الشاهد**، والثاني: أن الوجه على الحقيقة لا يكون نفس الشيء[5]؛ لما بينّا أن ذلك لا يوجد في اللغة **حقيقة أيضًا**، وأما إطلاق البعض على الوجه الذي هو جارحة فتوسع عندنا ، وإن كان حقيقة أيضًا»[6].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٢) ابن فورك ، مشكل الحديث وبيانه، ص ٤٧ ٤٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ١٧٣، وانظر ص ١٣١
(٤) كذا في المطبوع و لعل الصواب إلا الجارحة.
(٥) يقصد بذلك تأويل المعتزلة بأن وجه الله المقصود به ذاته تعالى.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

نستفيد من هذا النص أنّه إذا جاء الشارع بصفة لله تعالى ،لا توجد في الشاهد إلا بمعنى أنها جارحة ،ولا يمكن حملها على وجه آخر، لأن هذا شرط قد وضعه ابن فورك فيما بعد، جاز أن(نثبتها صفة لله على خلاف ما هي معقولة لنا في الشاهد) وهذا أصل مهم جدًا استند عليه ابن فورك في إثباته لبعض الصفات الخبرية كالوجه والعين.... ولكنّ العجيب أن ابن فورك لم يمشِ على هذا الأصل في صفة العلو والاستواء بل أوّلهما كما سبق.

الإمام عبد القاهر البغداديّ:

وفي الحقيقة أن المذهب الأشعري مرّ بمنعطف وتغير واضح على يد البغدادي – رحمه الله- ويبدو ذلك جليًّا في موقفه من الصفات الخبرية، حيث إن البغدادي أوّل صفة الاستواء بطريقة خالف فيها أصحابه وفي الوقت نفسه لم يكن موافقًا للمعتزلة يقول – رحمه الله-: زعمتْ المعتزلة أنّه بمعنى استولى كقول الشاعر: قد استوى بشر على العراق، أي استولى، وهذا تأويل باطل، لأنه يوجب أنه لم يكن مستويًا عليه قبل استوائه عليه[1].

ثم قال: واختلف أصحابنا في هذا: فمنهم من قال: إن آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وهذا قول مالك بن أنس، وفقهاء المدينة، والأصمعي.... ومنهم من قال: إن استواءه على العرش فعلٌ أحدثه في العرش سمّاه استواءً، كما أحدث في بنيان قوم فعلًا سماه إتيانًا، ولم يكن ذلك نزولًا ولا حركة، وهذا قول أبي الحسن الأشعري، كما نقل قول ابن كلاب والقلانسي في معنى الاستواء فقال: ومنهم من قال: إن استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة، وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد، ذكره في كتاب الصفات[2] ثم قال: والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية بمعنى الملك، كأنه أراد أنّ الملك ما استوى لأحد غيره، وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب: ثُلَّ عرشُ فلانٍ؛ إذا ذهب ملكه، وقال

(١) البغدادي، أصول الدين، ص ١٣١.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

متمم بن نويرة في هذا المعنى:

عروش تفانوا بعد عزّ وأمة هووا بعدم ما نالوا السلامة والبقاء...

فصحّ بهذا تأويل العرش على الملك في آية الاستواء على ما بيّنّاه ، والله الموفق للصواب. وإن كنّا نحتفظ على نقل البغدادي لمذهب بعض أصحابه والمقصود بهم الأشاعرة وكذا مذهب الإمام مالك، على أن قولهم في الاستواء هو التفويض وعدم إدراك المعنى، **وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث التفويض مع مناقشة كون ذلك مذهب أصحابه من قبله.**

وأما العلو فقد نفاه البغدادي وعقد في كتابه أصول الدين فصلًا سمّاه المسألة السابعة من الأصل الثالث في إحالة كون الإله في مكان دون مكان، ثم عرض الأقوال في هذه المسألة ، واختار أنه ليس في مكان بمعنى المماسة، والدليل: قيام الدلالة على أنه ليس جوهرًا ولا جسمًا ولا ذا حدٍّ ونهاية، والمماسة لا تصح إلا من الأجسام والجواهر التي لها حدود[1].

أما التطور الملحوظ الذي بدأ في المذهب على يد البغدادي، فقد كان رأيه في الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين، يقول البغدادي: المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل في تأويل الوجه والعين من صفاته، ثم قال: ... وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له، والصحيح عندنا أن وجهه ذاتُه، وعينه رؤيته للأشياء، وقوله ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ معناه، ويبقى ربك، ولذلك قال: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ ، بالرفع لأنه نعت الوجه، ولو أراد الإضافة لقال: «ذي الجلال والإكرام بالخفض»[2]، ثم ذكر في تأويل صفة اليد ما يلي: زعمت المشبهة أن يديّ الله تعالى جارحتان وعضوان فيهما كفان وأصابع(**ككفي الإنسان وأصابعه**)، وزعم بعض القدرية أن اليد المضافة إليه بمعنى القدرة وهذا لا يصح على مذهبه مع قوله: إن الله تعالى قادر بنفسه بلا قدرة، وقد تأول بعض أصحابنا

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ ١٣٣.

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص ١٢٩ ١٣٠.

هذا التأويل ، وذلك صحيح على المذهب[1]؛ إذا أثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء؛ ولذلك قال في آدم – عليه السلام– ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ووجه تخصيص آدم بذلك أن خلقه بقدرته لا على مثال سابق، ولا من نطفة ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام ،كما نقل ذريته من الأصلاب إلى الأرحام: «فأما إفساد تأويل المشبهة اليدين على معنى العضوين فقد مضى في الدلالة على أن الله تعالى ليس بجسم والجوارح والأعضاء لا يكون ما ليس بجسم»، زعم بعض أصحابنا أن يديه صفتان، وزعم القلانسي أنها صفة واحدة[2].

وهذا يعني أن البغدادي ذهب إلى تأويل هذه الصفة، إلا أن ما يلفت الانتباه هو تقسيم البغدادي لمواقف المذاهب من هذه الصفة، فالمشبهة عنده: هم من أثبت هذه الصفة لله تعالى على أنها(جارحتان وعضوان فيهما كفان وأصابع **مثل كفّي الإنسان وأصابعه)**.

وكذلك نجده ينسب لأصحابه من الأشاعرة، والظاهر أنه يقصد الأوائل، أنهم اثبتوا اليدين على أنها صفتان لله عز وجل، والبغدادي وإن ارتضى التأويل ، إلا أنه لم يسمّ إثبات اليد صفة لله تجسيمًا أو تشبيهًا. وبذلك يكون البغدادي نقطة البداية تقريبًا في التطور الحاصل في المذهب إزاء الصفات الخبرية.

الإمام أحمد بن الحسن البيهقيّ :

البيهقي – رحمه الله – كان ملتقىً لآراء المتقدمين والمتأخرين، حيث إنّه – رحمه الله– لم يكن له رأي مطّرد في جميع الصفات، فهو قد جمع بين التأويل والتفويض والإثبات، فصفة الاستواء كان موقف البيهقي منها التفويض، وأما اليد فأوّلها في مواضع وأثبتها في أخرى، وكذلك يكون الإمام البيهقي قد جمع بين آراء المتقدمين في الإثبات، فأثبت اليد والوجه والعين.

---

(١) مع أنه قد سبق رفض أئمة الأشعرية كالأشعري والباقلاني وأبو الحسن الطبري أمثال هذه التأويلات.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣١.

وكذلك نجده مفوضًا للاستواء والنزول والمجيء ،وهو رأي سنجده مطروحًا عند المتأخرين، وقبل إيراد موقف البيهقي من صفة الاستواء يلحظ أنه – رحمه الله – أوّل من أشار من الأشاعرة – إن لم نعتبر الإمام الخطّابي أشعريًا – إلى مذهب التفويض فيما أطلعت عليه ولذا فإن كلام البيهقي سنحتاج إليه حتمًا في مبحث التفويض.

ساق البيهقي – رحمه الله – الآيات الدالة على صفة الاستواء ثم قال: فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا – رضي الله عنهم – **كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه** كنحو منهجهم في أمثال ذلك...[1] والعجيب أنه – رحمه الله – ساق بعد ذلك بسنده عن الإمام الأوزاعي قوله: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفات الله جل وعلا»، وكذلك ساق بسنده عن يحيى بن يحيى أنه قال: «كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله، الرحمن على العرش استوى كيف استوى؟ قال: «فأطرق مالك رأسه حتى علاه الرحضاء ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعًا، فأمر به أن يخرج».

وقد حمل البيهقي – رحمه الله – هذه النقول على أنها تفويض للاستواء. وهو وإن كان قد ذكر عدد من المعاني الأخرى للاستواء، إلا أن الصحيح منها في نظر البيهقي – كما يرى د. أحمد بن عطية الغامدي– هو تفويض المعنى بدليل تأييده له بآثار السلف السابقة ، وبدليل ما ذكره في كتاب الاعتقاد، الذي يعتبر آخر كتاب جمع فيه ما يراه واجب الاعتقاد، حيث قال: «... ثم المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم

---

(١) البيهقي،الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ)، الأسماء والصفات،ص٥١٥،ط١، ١م،(تحقيق ناصر بن نجار الدمياطي)،دار ابن رجب،١٤٢٥هـ. وكلام البيهقي فيه نظر، وسيأتي مناقشته إن شاء الله في مبحث التفويض ومفهومه عند المتكلمين.

من المتأخرين وقالوا: «الاستواء على العرش قد نطق به الكتاب في غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، وقبوله من جهة التوقيف واجب ،والبحث عنه وطلب الكيفية غير جائز»[1].

أمّا صفة الوجه واليدين والعين فقد أثبتها البيهقي من غير تأويل ، مخالفًا بذلك شيخه البغدادي، إلا أن البيهقي فصل في نفي هذه الصفات، فنجده في تقريره لصفة الوجه ينفي الصورة يقول – رحمه الله – في كتابه الأسماء والصفات«باب ما جاء في إثبات الوجه صفة لا من حيث الصورة لورود خبر الصادق به»[2] .وكذا قال في صفة العين لا من حيث الحدقة.[3] وقال في إثبات صفة اليدين«صفتين لا من حيث الجارحة؛ لورود الخبر الصادق به»[4]. وأمثال هذا التفصيل في النفي أضفى على هذا الإثبات شيئًا من الإبهام نجد أثره في الأفهام التي اطَّلعت على كلام البيهقي – رحمه الله –.

فمن يقول: إن إثبات البيهقي لا يعدو أن يكون إلا تفويضًا محضًا، إذ إننا في الشاهد لا ندرك هذه الصفات إلا جوارحًا أو صورًا....، وهذا يعني أن البيهقي – رحمه الله – ينفي ما يتبادر إلى الذهن من معاني هذه الصفات، وهذا يعني أنه لا يدرك معناها، وهو عين التفويض...

وفهمٌ آخر يرى أن البيهقي مثبت لهذه الصفات كالأئمة المتقدمين في المذهب ، كالأشعري والباقلاني... ونفيه لهذه اللوازم كالصورة والجارحة ما هو إلا تفصيل في نفي هذه اللوازم ، التي تلزم صفات المخلوقين. وأهل السنة قاطبة متفقون على أن صفات الله لا تشبه صفات خلقه، أي أن ما يلزم صفات الخلق ليس بلازم لصفات الخالق[5]، فنفي الإمام البيهقي

---

(١) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد،(تحقيق أحمد ابراهيم أبو العينين)،ص١١٨، ١١٩. وانظر د. أحمد بن عطية الغامدي، البيهقي وموقفه من الإلهيات،ص ٢٧٦ .

(٢) البيهقي، الأسماء والصفات، ص ٣٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤١٣.

(٥) وهذا المعنى مستفيض في كتب ابن تيمية – رحمه الله .

أمثال هذه اللوازم ليس إلا زيادةً وتفصيلًا في النفي.

وفي الحقيقة إن الذي يحسم مثل هذا النزاع هو معرفة مقصود البيهقي من الجارحة والصورة والحدقة فإن قصد – رحمه الله – بالجارحة ما نراه من خصائص أيدي المخلوقين المكونة من دم وعروق... ومن الحدقة ما نشهده من أعين المخلوقين كالشبكية والقرنية، فالفهم الثاني هو الصواب قطعًا، إذ أن مثل هذه اللوازم نفيها محل إجماعٍ عند أهل السنة.

وإن قصد البيهقي – رحمه الله – من نفيها نفي المعنى عن هذه الصفات، بمعنى: أن صفة اليد مثلًا لا ندرك كنهها إلا بما نراه من الأيدي في الشاهد وهي الجارحة وبنفيها تصبح هذه الصفة التي ثبتت لله عز وجل من غير معنى، فنحن نثبت صفة اليد لله تعالى، لكنّنا لا ندري ما المراد بها وما معناها. فلو قصد الإمام البيهقي من نفي الجارحة والحدقة هذا المعنى ، كان الفهم الأوّل هو الأقرب للصواب، إلا أن مثل هذا المعنى نحتاج فيه إلى تصريح واضح من الإمام البيهقي – رحمه الله –. وهذا ما لم أجده[1] فيما اطلعت عليه من كلامه – رحمه الله – فالذي يظهر هو الفهم الثاني إبقاء الكلام على ظاهره.

يدعم ذلك أنه لمّا نقل البيهقي – رحمه الله – الأقوال في صفة العين قال: «والذي يدل على ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة أولى. وبالله التوفيق[2]»، ولو كان البيهقي – رحمه الله – يرى في هذه الصفات التفويض ؛ لصرّح بذلك ؛ كما فعل في صفة الاستواء ، والله أعلم.

---

(١) البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، ص ٣٨٥، يفصل البيهقي رحمه الله في معنى الصورة فيقول: (الصورة هي التركيب، والمصور المركب) والإشكال أن لفظ التركيب أيضًا لفظ مبهم قد حمل على أكثر من معنى، فالفلاسفة مثلًا نفت الصفات كالقدرة والحياة... عن ذات الله بحجة التركيب وهكذا، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا المصطلح في موقف ابن تيمية إن شاء الله.

(٢) البيهقي، الأسماء والصفات،ص ٤١٢.

الإمام عبد الملك بن عبد الله الجويني:

يعتبر الجويني – رحمه الله – من أبرز أئمة الأشاعرة الذين جرى على أيديهم تطور وتجديد داخل المذهب الأشعري، حيث برزت آراؤه مباينة مغايرة لآراء شيوخه من قبله. ولم يكتفِ – رحمه الله – بنقل آراء السابقين من أئمة المذهب، بل رد وناقش هذه الأقوال .وفيما يخص بحثنا من الصفات الخبرية: كان للجويني آراء في تأويلها سبق وأن رد هذه التأويلات أئمة المذهب قبله، كتأويله صفة الاستواء بالاستيلاء والملك وهذا التأويل رده الأشعري وأبو الحسن الطبري والباقلاني، بل حتى البغدادي الذي أوَّل الاستواء، رفض تأويله بالاستيلاء ونسبه للمعتزلة.

يقول – رحمه الله–: «... لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة ؛ وذلك شائع في اللغة إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب، وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيهًا بذكره على ما دونه، فإن قيل:الاستواء بمعنى الغلبة ينبئ عن سبق مكافحة ومحاملة؟ قلنا: «هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر»[1].

وبذلك يكون الجويني أول من قال من الأشاعرة بتأويل الاستواء بالاستيلاء، وكذلك أوَّل الجويني – رحمه الله – صفة اليد والعين والوجه، ورد على من أثبتها من أصحابه المتقدمين وبذلك لم يكتفِ – رحمه الله – بانتحال مذهب التأويل لهذه الصفات ، بل رد على من أثبتها من أصحابه، وهذا منهج لا نجده عند من قبل الجويني كالبيهقي والبغدادي.

يقول – رحمه الله –: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل

---

(١) الجويني،عبد الملك بن عبد الله ين يوسف بن محمد،الإرشاد، ص ٤٠ ٤١.

الوجه على الوجود».[1] ثم رد رحمه الله على من يثبتها من أصحابه على أنها صفات لله تعالى، يقول الجويني: «ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات [أي اليدين والعين والوجه] بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكًا بالظاهر»[2]. والجويني مع هذا الجزم بالتأويل إلا أنه في أواخر كتبه(العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية) رجع إلى التفويض ونسب هذا المذهب إلى السلف[3] ومن الملاحظ في هذه المرحلة أن مذهب الأوائل ما زال يذكر وإن كان في مرحلة الجويني – رحمه الله- قد طرح بنقدٍ واعتراض صريح، فهل هذا الطرح سيستمر فيما بعد؟؟

الإمام أبو حامد الغزالي – رحمه الله –:

لقد لقي الغزالي – رحمه الله – اهتمامًا كبيرًا من العلماء قديمًا وحديثًا، فقد عني بفكر الغزالي والمواقف والمخالف على حد سواء.

فتجد من الأقدمين السبكي وابن العربي تلميذ الغزالي، وابن الصلاح والطرطوشي وابن خلدون وغيرهم كثير، هؤلاء منهم المثني على منهج الغزالي معتبرًا إياه حجة للإسلام ، وعالمًا فحلًا من علماء المسلمين، وبين من ينتقده ويرد عليه معتبرًا إياه أبرز من أدخل الفلسفة في علوم العقائد والأصول ،وأنه لم يسِر في كتبه على منهاج بيِّنٍ مستقيم، وآخرون أثنوا على الغزالي وعلمه ولم يمنعهم ذلك من نقده وتعقبه، لقد كان الإمام الغزالي – رحمه الله – أكثر من توقفت عنده من علماء المذهب الأشعري وحقًا لقد

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ١٥٨.

(٣) الجويني،عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد،العقيدة النظامية،(تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري)، ص ٣٢، المكتبة الأزهرية للتراث، درب الأتراك خلف الجامع الأزهر ، ١٩٩٢ م.

اتسمت هذه المرحلة بالنسبة لي بالصعوبة والغموض في بعض الجوانب أحيانًا.

ولقد حاولت قراءة أكثر من فكر ودراسة، طالعتْ كتب الغزالي وحللت منهجه، فواجهت تباينًا واختلافًا في الأحكام ،فتريثت وقررت إعادة النظر في كتب الغزالي نفسه، مقتصرًا على ما كتبه في علم الكلام أي – ما قرره من عقيدته الأشعرية – ومتجنبًا كثيرًا من المصنفات الفلسفية أو التي كان في نسبتها للغزالي – رحمه الله – شك واختلاف. وهذه المحاولة أيضًا لم تسلم من العوائق والصعوبات، فبينها أهِمُّ بتسطير أبرز ما تميزت به هذه المرحلة على يد الإمام الغزالي في تقديره للعقيدة الأشعرية إذ أَقِفُ على نص، أو قل نصوص، لا يمكن تجاوزها ترغم المرء على التوقف عندها وإعادة النظر فيها ؛لأنها قد تهدم ما يدور في الفكر بناؤه، وخذ هذا النص مثلًا: يقول: «... وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ،ومنعوا التأويل فيه، وهم الأشعرية. وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعًا بصيرًا.

ومن[1] ترقيهم – أي المعتزلة إلى هذا زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة ، وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية ،وأنكروا حشر الأجساد....، وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين الحنابلة دقيق غامض ، لا يطلع عليه إلا الموفقون(الذين يدركون الأمور بنور إلهي) لا بالسماع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه. فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ، ولا يتعين له موقف، والأليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد

(١) كذا في المطبوع ولعلها ومع.

بن حنبل – رحمه الله – والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة، والقول فيه يطول فلا نخوض فيه.... وإذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام على ترجمة العقيدة التي حررناها ، وأنهم لا يكلفون غير ذلك في الدرجة الأولى، إلا إذا كان خوف تشويش ؛ لشيوع البدعة؛ فيرقى في الدرجة الثانية إلى عقيدة فيها لوامع من الأدلة مختصرة من غير تعمق. ثم أورد ما ذكره في الرسالة القدسية في قواعد العقائد أو ما يسمى بكتاب قواعد العقائد[1]. ويظهر من الكلام أن للعقائد ثلاث مستويات الأول- ما يليق بالعوام ، والمرتبة الثانية- هي عقيدة فيها لوامع من الأدلة المختصرة ، وقد مثلت هذه الرتبة العقيدة الأشعرية ؛ إذ هو في كتاب قواعد العقائد قام بعرض العقيدة الأشعرية ، من غير تغيير كبير عمن سبقه ،لا سيما في مسائل الصفات[2]. أما حد الاقتصاد كما سماه الغزالي فيظهر من كلامه – رحمه الله – عن هذا الطريق : أنه هو الحق المبين ، كيف لا وهو الذي لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي؟. وهذا ما سماه علم المكاشفة.

وقد يقول قائل؛ لماذا لا نقول إن الغزالي – رحمه الله – عنى بعلم المكاشفة ما مثله في المرتبة الثانية ،والتي هي عقيدة الأشاعرة التي دافع عنها ،وحشد لها الأدلة البراهين ،ورد على مخالفيها، بل أفرد للفلاسفة مؤلفًا مستقلًا كما لا يخفى. وهذا القول وإن كان النص السابق لا يسعفه، بل الغزالي نفسه يرفضه ،كما في أواخر كتابه ميزان العمل، حيث أقام الغزالي نفسه سؤالًا وهو لابد وأن ينقدح في ذهن قارئ الكتاب قطعًا، فقال: «لعلك تقول: كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية ، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلا على

---

(١) انظر: الغزالي، محمد بن محمد بن محمد(ت٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، ج١،ص٩٧(تحقيق صدقي محمد جميل العطار) دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

(٢) ومن الكتب التي عرض فيها العقيدة الأشعرية كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) (والأربعين في أصول الدين).

مذهب واحد، فما الحق من هذه المذاهب؟ فإن كان الكل حقًا فكيف يتصور هذا؟ وإن كان بعضه حقًا؟ فما ذلك الحق؟ فيقال لك: إذا عرفت حقيقة المذاهب لا تنفعك قط، إذ الناس فيه فريقان: فريق يقول المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب: إحداها: ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات، والأخرى ما يساريه في التعليمات والإرشادات، والثالثة ما يعتقده الإنسان في نفسه فيما انكشف له من النظريات. ثم بين أن المذهب الأول: هو نمط الآباء والأجداد ومذهب العلم ومذهب البلد الذي فيه النشوء، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار، ويختلف بالمعلمين، فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعوية أو الحنفية ، انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له والذب دونه، والذم لما سواه.

المذهب الثاني: ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيدًا مسترشدًا، وهذا لا يتعين على وجه واحد بل يختلف بحسب المسترشد.

المذهب الثالث: ما يعتقد الرجل سرًا بينه وبين الله عز وجل، لا يطلع عليه غير الله، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه[1].

الفريق الثاني: فإنهم يقولون أن المذهب واحد، وذكر الغزالي – رحمه الله – أن الفريق الأول يوافق هؤلاء على أنهم لو سئلوا عن المذهب لم يجز أن يذكروا إلا مذهبًا واحدًا...[2].

والواقع أن هذا الكلام يحمل في طياته معانٍ كثيرة جدًا ،تحتاج لبحث مستقل؛ للوقف على مدلوله وفحواه، ونحن إنما نذكر مثل هذه النصوص ؛ لأننا سنجد من يعترض على جعل الغزالي – رحمه الله – من أنصار المذهب الأشعري ومقرريه، زاعمًا أن الغزالي إنما كان صوفيًا معتمدًا على طريقة

---

(١) الغزالي، محمد بن محمد بن محمد،ميزان العمل،ص٤٠٥ ٤٠٨،ط١،تحقيق سليمان دنيا،دار العارف،مصر،١٩٦٤م.

(٢) الغزالي،ميزان العمل،ص٤٠٩، ومن الأمور التي تدعو للحيرة حقًا ما ذكره الغزالي – رحمه الله – في كتابه «إلجام العوام» وهذا الكتاب قد حصل حوله نقاش كبير.

المكاشفة في تلقي العلوم ومعرفة الحقائق ، لا على علم الكلام .مستدلًا صاحب هذا القول بتلك النصوص التي أشرنا لبعضها، وبها سطره الغزالي - رحمه الله- في كتابه المنقذ من الضلال وإلجام العوام عن علم الكلام : ولسنا بصدد الحكم على هذا القول أو ما يخالفه، وسنغض الطرف عن مثل هذا الاختلاف الذي هو حقيقةً بحاجة لمزيد تأمل ودقة وتجرد للوصول إلى حقيقة لاشك أنها أتعبت كثيرًا ممن بحث في منهج الإمام الغزالي – رحمه الله تعالى – .وبناءً على ذلك سأعرض التطور – إن وجد – في ما قرره الغزالي – رحمه الله– عن مذهب الأشاعرة.

لقد عرض الغزالي عقيدته الأشعرية في العديد من كتبه: كالاقتصاد في الاعتقاد، والأربعين وقواعد العقائد، والغزالي لم يأتِ بجديد بالنسبة للصفات السبعة التي درج الأشاعرة على إثباتها وهي العلم والإرادة والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام .فالغزالي يثبت هذه الصفات ويسوق الأدلة عليها. ولكن هذه المرحلة متمثلة بالغزالي – رحمه الله – تميزت بأمور:

أولًا:عدم ذكر مذهب الأوائل: لا إقرارًا ولا نقدًا ، بخلاف من سبقه . بل نجده في كتبه الكلامية يورد بعض النصوص التي توهم التشبيه ويذكر فيها منهجين: العوام وسيأتي التنبيه عليه، والعلماء، أما العلماء: فاللّائقة بهم تعرُّف ذلك وتفهُّمه، ويأتي الغزالي ببعض النصوص كحديث النزول، ويرفض – رحمه الله – أن يقال فيه متشابه، ويعتبر أن المعنى الخطأ إنما يخيل فيه للجاهل، أما المعنى الصحيح فيدركه العالم، وفي صفة الاستواء يقول: إن نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة، إلا بكونه معلومًا أو مرادًا أو مقدورًا عليه، أو محلًا مثل محل الأغراض ، أو مكانًا مثل مستقر الجسم، ولكن بعض هذه النسب يستحيل عقلًا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة له [1]. ومن هذه المعاني التي لا يحيلها العقل ويصلح له

(١) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد، (تحقيق د. مصطفى عمران) ص ١٥٤.

اللفظ (الاستيلاء) فهذا المعنى أخلق أن يكون هو المعنى المراد. ويضيف الغزالي أن صلاح هذا اللفظ ظاهر عند الخبير بلسان العرب ؛ وإنما تنبو عن مثله أفهام المتطفلين على لغة العرب، الناظرين إليها من بعد[1].

وكذلك يأتي الإمام الغزالي – رحمه الله – بالتأويل لعدد من النصوص الأخرى كحديث النزول[2] والإصبع[3] وحديث الجارية[4] أما باقي الصفات الخبرية التي أثبتها الأوائل كاليد والعين والوجه، فلم أقف للغزالي على كلام فيها، سوى ما ذكره في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ففي الفصل الخامس ذكر المراتب الخمسة للتأويل، ومنها الوجود العقلي، وضرب مثالًا قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى خمر طينة آدم بيده أربعين صباحًا».

ولابد هنا من وقفة مع كلام الغزالي – رحمه الله – في شرح هذا الحديث ؛ لأننا قد نتعرف على رأيه من خلال هذا الشرح على بقية الصفات الخبرية، يقول – رحمه الله – فقد أثبت لله تعالى يدًا، ومن قام عنده البرهان على استحالة يد الله تعالى أهي جارحة محسوسة أو متخيلة؟ فإنه يثبت لله سبحانه يدًا روحانية عقلية، أعني أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها دون صورتها، ثم يفصح الغزالي عند المراد بروح هذه اليد فيقول: ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطي ويمنع «والله يعطي ويمنع بواسطة ملائكته»[5]. والناظر للوهلة الأولى في هذا النص يظن أن الغزالي يثبت صفة اليد بطريقة

(١) وقد سبق وأن نقلنا عن أوائل الأشاعرة رفضهم لهذا المعنى أقصد تأويل الاستواء بالاستيلاء معتبرينه من تأويلات المعتزلة الباطلة، وفي الحقيقة أن هذه نقطة تحول مهمة في المذهب سنجد ثمرتها ونتاجها في المراحل اللاحقة التي باتت تأويلاتها فيها تأويلات المعتزلة هي القول الأول في المذهب.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩ ، ١٤٠.

(٥) الغزالي، محمد بن محمد بن محمد(ت٥٠٥هـ)،فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (تحقيق ودراسة حكمة مصطفى)، ص ١٤، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣.

قريبة من الذي ذكرها البيهقي – رحمه الله – حيث نفى عن هذه اليد الجارحة، إلا أن الأمر غير ذلك إطلاقًا ؛ فالغزالي – رحمه الله – لا يعدو أن يكون أثبت الأمور المترتبة على هذه الصفة ، أو قل ما تتضمنه من أفعال وأعمال. وهذا يختلف عن نفس هذه الصفة وهذا حقيقة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة ولا شك يثبتون ما يترتب على القدرة من خلق وتصرف في هذا الكون، وكذا علم الله وما يدور في ملكه، لكن النزاع هو في نفس صفة العلم والقدرة أهي صفة لله أم لا؟!

والغزالي – رحمه الله – قد أراحنا من كل هذا العناء، فهو يؤول في النهاية إلى أن هذه المعاني التي هي عنده متعلقة بصفة اليد، جعلها هي الملائكة .فما أفهمه من كلامه أن اليد هي الملائكة حقيقة، ولنتأمل قوله: «إن روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويمنع والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة الملائكة» ويؤكد هذا المعنى، اعتراض الغزالي بعد هذا النص مباشرة على فهم المتكلمين لحديث «أول ما خلق الله العقل، فقال بك أعطي وبك أمنع»[1].

قال الغزالي: ولا يمكن أن يكون المراد بذلك العقل عرضًا كما يعتقده المتكلمون، إذ لا يمكن أن يكون العرض أول مخلوق بلى[2]،يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلًا ، من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته ، من غير حاجة إلى تعلم، وربما يسمى قلمًا باعتبار أنه تنقش به حقائق العلوم...[3]. وهذا يجعلنا نقطع أن الغزالي يتحدث عن يد ليست صفة لله تعالى، بل هي – كما سبق- بطش وفعل وإعطاء ومنع، وهذا ما يؤكده الغزالي بقوله: وهذا القائل يكون قد أثبت قلمًا ويدًا عقليًا ، لا حسيًا

---

(١) هذا الحديث لم أعثر عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث،وهناك لفظ آخر وهو(أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فأقبل وقال له أدبر فأدبر) والحديث موضوع باتفاق المحدثين كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية،انظرابن تيمية، الفتاوى الكبرى ج٣ ، ص ٥٠٨وابن تيمية،مجموع الفتاوى ١، ص٢٤٤ وقال عنه الحافظ ابن حجر ليس له طريق ثبت، فتح الباري ، ج ٦ ، ص٢٨٩

(٢) كذا في المطبوع، ولعل الصواب (بل).

(٣) الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ١٤.

وخياليًا[١]، وهذا القلم والعقل واليد يفسرها الغزالي بالملائكة، ولا يرى الغزالي مانعًا من ذلك إذ يجوز أن يكون لشيء واحد أسماء كثيرة باعتبارات مختلفة، فيسمى عقلًا باعتبار ذاته، وملكًا باعتبار نسبته إلى الله تعالى، وقلمًا باعتبار إضافته إلى ما يصدر منه من نقش العلوم بالإلهام والوحي...[٢].

ولكن هل الغزالي بهذا القول قصد توضيح إثبات المتقدمين؟ وإن هذه حقيقة إثباتهم؟ إذ إنه جعل هذا القول بموازاة تأويل اليد بالقدرة أو غيرها ، كما اختلف فيه المتكلمون، والذي يظهر- والله أعلم - أن هذا القول مستبعد لما يلي:

أولًا- لو كان الغزالي يقصد نقل مذهب المتقدمين وتوضيحه ؛لنسب القول إليهم ،وبين مقصدهم من هذا الإثبات. فهذه منقبة له ولهم، إذ بهذا التوضيح سيزيل ما قد يعلق بأرباب المذهب من فهم غير سليم، بإثباتهم تلك الصفات، بل إنه يرد على تلك الأصوات التي تتهم المذهب الأشعري بالتناقض ومخالفة المتأخرين للمتقدمين.

ثانيًا: وأما باقي الصفات كالعين والوجه والعلو، فهذه صفات قد سبق إثبات المتقدمين لها على تباين بينهم، فما موقف الغزالي منها ؟

أما بالنسبة للعلو فقد كان موقف الغزالي تجاهه واضحًا، إذ رده وأوله بعلو المكانة والقدرة كما نقلنا عنه في حديث الجارية، والمطَّلع على كلام الغزالي ومنهجه في التأويل يدرك إلحاق باقي هذه الصفات الوجه والعين، في زمرة من الصفات المؤولة. وهذا يظهر جليًا إذا طالعنا كيفية تناول الغزالي للأحاديث المتشابهة، فهو يعتبر أن المعنى الذي قد يتبادر إلى الذهن أنه يفيد تجسيمًا أو مخالفة للتنزيه، فهو إنما يقع للجاهل ،أما العالم بلغة العرب ولسانهم ؛ فإنه يدرك المعنى التنزيهي المراد. وهذا في الحقيقة يكاد يكون مسلمًا ؛ بناءًا على الأصول التي وضعها الغزالي في مقدمة كتبه

(١) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

الكلامية ومن أبرزها:

الركن الأول: في معرفة ذات الله تعالى، ومداره على عشرة أصول: وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه، وأنه ليس بجوهر، ولا جسم ولا عرض، وأنه سبحانه ليس مختصًا بجهة ولا مستقرًا على مكان...[1]، وهذا كله بناءً على أني لم أقف إلى ساعتي هذه(على نص) حدد فيه الغزالي موقفه من هذه الصفات.

فالذي يظهر- والله أعلم- أن تناوله لصفة اليد بهذا الفهم، لم يقصد بذلك نسبته للمتقدمين، بل إن هذا النفس في التأويل لا نجده عند من هو قبل الغزالي- أقصد تأويله القلم والعقل وإرجاعهم إلى أنها ملك – والذي يحسم ذلك اعتراض الغزالي نفسه على فهم المتكلمين لحديث(أول ما خلق الله العقل) بأن العقل هنا عرض. والذي يطّلع على كتاب إلجام العوام يقطع بأن المقصود بهذا التأويل ليس أوائل الأشاعرة، وهذا الكتاب يحل كثيرًا من التساؤلات التي قد تطرأ على ذهن القارئ أثناء مطالعة كتب الغزالي الأخرى، نستطيع القول: بأن مرحلة الغزالي – رحمه الله – لم تشكل تطورًا إذا نظرنا إلى العقيدة الأشعرية التي سطرها في بعض كتبه، وإن كنا نلمس من موقفه من الصفات الخبرية جنوحًا كبيرًا إلى التأويل، حتى باتت مسألة الإثبات لهذه الصفات أقصد(الوجه والعين واليد وحتى العلو)، لا وجود لها في فكر الغزالي وعقيدته .ولا نكون مبالغين إذا اعتبرنا مرحلة الغزالي – رحمه الله – هي بداية العهد الجديد الذي تبلورت واتضحت معالمه عند الإمام فخر الدين الرازي – رحمه الله تعالى-.

الإمام فخر الدين الرازي:

لقد بلغ التطور في المذهب الأشعري ذروته في عهد الرازي – رحمه الله – لا سيما فيما يتعلق في مسألة الصفات الخبرية ، حتى لا تكاد تجد جديدًا في

---

(١) انظر الغزالي، الإحياء، ص ٩٨، والغزالي،الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٢٦ ١٣٥.

المذهب إلا وهو يعول على ما قرره الرازي – رحمه الله –، والملفت أن منهج الرازي في تقريره لعقيدة الأشاعرة قد اختلف عن منهج الأوائل. بل لا نكون مبالغين إذا قلنا: إن الرازي كان له استقلاليته واجتهاده الخاص في عدد من المسائل الأصلية المهمة من ذلك: ميله لتأويل صفة الإرادة بالعلم، وأن معنى كون الله مريدًا أنه يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل[1]. ومخالفته لهم في مسألة تماثل الأجسام في عدد من المواطن[2]. قوله بالعقول المجردة وأن لكل ملك نفسًا، ويرى أن دليل المتكلمين على إبطال ما قاله الفلاسفة من وجود العقول المجردة ضعيف.[3] وهذه المسائل للمثال لا للحصر وإلا فتأثر الرازي – رحمه الله – بالفلاسفة، ومخالفته لأوائل الأشاعرة، قد نوقشت من قبل عدد ممن بحث في فلسفة الرازي[4] .وهذه مسألة أيضًا لم تغب حتى عن الأشاعرة أنفسهم، فهذا السنوسي صاحب العقيدة المشهورة يقول في شرحه على السنوسية الكبرى منتقدًا الرازي – رحمه الله –: «وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم... وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوي، ومن حذا حذوهما في ذلك»[5]. والمقصود من إيراد مثل هذا الكلام: بيان مدى التطور الحاصل في منهج الرازي في تناوله لعلم العقائد .وأبرز هذه التطورات إدخاله الفلسفة وجزئياتها في هذا العلم. وهذا بحد ذاته قد

---

(١) الرازي، محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، المباحث المشرقية، ج٢ ص٤٩٠.

(٢) الرازي، المباحث المشرقية، ج٢، ص ٤٧ ٤٨، شرح الإشارات، ج١، ص٢١

(٣) الرازي، الأربعين، ص ٢٥٧.

(٤) انظر مثلًا صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام (الأشاعرة)، ص ٢٢٢ ٢٢٣ مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية، ط٤، ص١٩٨٢، وقد عرض د. أحمد صبحي عددًا من الفروق بين منهج الأوائل ومنهج الرازي – رحمه الله – ص ٢٢٢، وانظر المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ج٢، ص٦٦٢.

(٥) الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٧٠ ٧١، ط١، طبعة دار أحياء الكتب العربية، ١٩٦٠م.

شكل اختلافًا واضحًا بين كتب الرازي الكلامية وكتب المتقدمين، وإدخال العلوم الفلسفية على الكتب الكلامية ، إنما هو نموذج لهذا التطور .وما يهمنا هو النتائج المترتبة عليه، ومع أن كلام السنوسي فيه نقد صريح للرازي – رحمه الله – إلا أن أشعرية الرازي ومكانته البارزة- مع التطور الواضح الذي أضفاه على المذهب – لا مزاودة عليها، فقد كان للرازي عدد من الكتب الكلامية ككتاب المحصل والأربعين، وأهمها على الإطلاق كتاب أساس التقديس، ومكانة الرازي هذه يدركها الموافق والمخالف، يقول ابن تيمية –رحمه الله-: «فلهذا ذكرت ما ذكره المقتدين به من أهل الفلسفة والكلام المقدم عندهم على من تقدمه من صفته في الأنام، القائم عندهم بتجديد الإسلام.... ويقولون: إن أبا حامد ونحوه لم يصل إلى تحقيق ما بلغه هذه الإمام...»[1].

موقف الإمام الرازي من الصفات الخبرية:

إذا نظرنا إلى كتب الرازي الكلامية : كالأربعين، ومعالم أصول الدين، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وأساس التقديس ،والمطالب العالية، وغيرها نجد تقاربًا واضحًا في تناول هذا الموضوع[2]. ففيما يتعلق بالصفات الخبرية، نجد عددًا من المباحث لا تكاد كتب الرازي تخلو منها وهي: بيان كونه سبحانه وتعالى منزهًا عن التحيز والجهة والمكان، ومبحث في إقامة الدلائل على أنه يمتنع أن يكون الباري جسمًا أو مركبًا. ومن خلال المقدمة الأولى ،نستطيع الوقوف على رأي الرازي في صفة العلو لله تعالى، فالرازي ينفي بكل وضوح كون الله تعالى عالٍ على عرشه مستوٍ عليه، ويعتبر أن إثبات ذلك يلزم منه أن الله تعالى متحيز في مكان وهذا محال، لأنه

---

(١) نقل هذا النص د. المحمود في كتابه موقف ابن تيمية من الأشاعرة من نقض (بيان تلبيس الجهمية) المخطوط (١، ص٦ ٧) وقد بحثت عن هذا النص في المطبوع فلم أجده .

(٢) وهذا التقارب وإن كان أمرًا طبيعيًا، إلا أنه عند الرازي يعد ميزة منبه إليها، لأن أغلب المسائل الكلامية أو الفلاسفة التي تناولها – رحمه الله – يختلف رأيه فيها من كتاب لآخر وهذا أمر لا يكاد يخفي على معنى له أو في إطلاع على كتبه – رحمه الله تعالى .

إن كان مختصًا بالمكان، فإنه إما يتميز منه جانب عن جانب فهو مركب وهذا باطل، وإن لم يكن كذلك كان كالجوهر الفرد والنقطة التي لا تقبل القسمة، وقد أطبق العقلاء على تنزيه الباري عن هذه الصفة[1].

وفي المطالب العالية يطيل الرازي النفس في الاستدلال على هذه المقدمة، ويسوق الأدلة والبراهين على إمكان إثبات موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم، ومراد الرازي من ذلك إثبات أن الله تعالى ليس داخل العالم ولا خارجه ولا مباين له ولا منفصل عنه[2]، وهذه العقيدة نجدها بوضوح واستفاضة عند الرازي أكثر من غيره، وبذلك يتقرر أن الرازي ينفي صفة العلو ومن باب أولى الاستواء أيضًا.

أما المقدمة الثانية: وهي امتناع كون الباري جل وعلا جسمًا، فقد ناقش الرازي تحت هذه المقدمة عدد من المباحث: كالصورة والمجيء والحركة والسكون وكذا الحيز والفوقية وغيرها، وكذلك نستطيع من خلال هذه المباحث معرفة رأيه في صفة اليد والقدم.

والرازي في هذه المقدمة اعتمد على نظرية تماثل الأجسام وبناءً على ذلك نفى كل ما يلزم أو يتبع الجسم، يقول – رحمه الله –: إله العالم يمتنع أن يكون جسمًا، ويدل عليه وجود الأول: أنا قد دللنا على تماثل الأجسام وإذا ثبت هذا وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، فحينئذ يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات، فوجب افتقاره في حصول هذه الصفات إلى فاعل آخر، وذلك على واجب الوجود لذاته محال[3]. وما يهمنا في هذا البحث من الصفات كالوجه واليد والعين فلم يتناولها الرازي في أغلب كتبه الكلامية، سوى قوله في المطالب

---

(١) انظر،الرازي،محمد بن عمر،(ت٦٠٦هـ)، معالم أصول الدين، (تحقيق د. أحمد حجازي السقا)، ص ٣٦ ٣٧، مكتب الإيمان، ط١، ١٩٩٩م.

(٢) الرازي، المطالب العالية، ج٢،ص ٧.

(٣) الرازي،معالم أصول الدين، ص ٣٥.

العالية حاكيًا خلاف المجسمة: «الموضع الثالث: «القائلون بأنه نور ينكرون الأعضاء والجوارح، مثل الرأس واليد والرجل، وأكثر الحنابلة يثبتون هذه الأعضاء والجوارح[1]، والظاهر أن الرازي اكتفى بنفي الأجزاء والأبعاد عن الله تعالى ولا شك أنه يعتبر إثبات مثل هذه الصفات يلزم فيها التركيب وذلك على الله محال. أما في كتاب أساس التقديس فقد تناول أغلب الصفات الواردة في الكتاب والسنة، والتي يعد الرازي إثبات ظواهرها مفضٍ للتجسيم والتركيب.

الرازي في هذا الكتاب ناقش هذه الصفات، وساق أدلة من يثبتها لله تعالى، ورد عليها ، وانتهى بكل هذه الصفات على التأويل .وقد يكون هذا التأويل مختلفًا لنفس الصفة حسب السياق الواردة فيه[2]، إلا أن الرازي في تأويل اليدين في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص : ٧٥] ذكر أن للعلماء في تأويلها قولين:

أولًا:أن اليدين صفتان قائمتان بذات الله يحصل بها التخلف على وجه التكريم والاصطفاء، كما في خلق آدم عليه السلام، ثم ساق حجج القائلين بهذا الوجه.

ثانيًا: أنها بمعنى القدرة .وساق أدلة هذا القول، ثم رد على حجج القول الأول، والظاهر أن الرازي يرتضي القول الثاني قطعًا إذ إنه ذكر أدلة القول الثاني ورد على استدلالات القول الأول واكتفى بذلك[3].

مما سبق يتبين أن الرازي ينفي صفة العلو لله تعالى لأن ذلك يستلزم عنده الحيز والجهة ولكن يُلحظ أن الرازي يطرح بقوة القول: بأن الله لا

---

(١) الرازي،المطالب العالية، ج٢، ص١٧، (وسيأتي مناقشة ابن تيمية لهذا الكلام).

(٢) انظر الرازي،محمد بن عمر،(ت٦٠٦هـ)، أساس التقديس، ص ٩٤، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط١، ١٩٩٥.

(٣) انظر الرازي، أساس التقديس، ص ٩٩ ١٠١، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط١، ١٩٩٥م.

خارج العالم ولا داخله ولا مباين له ولا منفصل عنه، ويحشد الرازي ما استطاع من الأدلة لنصرة هذا القول، وبيان أنه لا يخالف المعقول كما نجد ذلك بوضوح في المطالب العالية وأساس التقديس[1].

مع أننا إلى عهد الجويني مع نفيه لصفة العلو لا نجد هذا القول بارزًا في المذهب، بل سلف الأشاعرة نقدوا هذا القول ورفضوه بشدة، يقول ابن كلاب - رحمه الله -: «وأخرج من النظر والخبر قول من قال: لا في العالم ولا خارج منه. فنفاه نفيًا مستويًا؛ لأنه لو قيل له: صفه بالعدم ما قدر أن يقول فيه أكثر منه. ورد أخبار الله نصًا، وقال في ذلك ما لا يجوز في خبر ولا معقول[2]. كما أن هذه المرحلة تميزت بخلو نقل أقوال المتقدمين كالأشعري والباقلاني... فضلًا عن أسلافهم كابن كلاب والقلانسي والمحاسبي.

أضف إلى ذلك التحول الصريح نحو تأويلات المعتزلة، ففي هذه المرحلة نجد تطابقًا واضحًا في تأويل الصفات الخبرية بين المذهب الأشعري وبين المعتزلة: كالتطابق في تأويل اليد بالقدرة، وقد سبق رفض الأوائل لهذا التأويل ونسبته للمعتزلة، كما نقلنا ذلك عن الأشعري والباقلاني وغيرهما، بل حتى البغدادي الذي ارتضى تأويل هذه الصفات، رفض تأويل اليد بالقدرة، ونسبه للمعتزلة وأبطله[3] وكذلك الجويني صرح بأن التأويل بالقدرة غير سديد لأن الله ذكر خلق آدم بيديه وهذا فيه تخصيص لآدم عن باقي الخلق، ولو كان ذلك بمعنى القدرة لبطل التخصيص فإنه خلق كل الخلق بقدرته[4].

وكذلك نجد التوافق على تأويل صفة الوجه بالذات[5]، وقد نسب

---

(١) الرازي، المطالب العالية،ج٢، ص١٢٧، و الرازي،أساس التقديس، ص ١٥ ٢٢، ص ٣٣٥ ٤.

(٢) ابن تيمية، درء التعارض، (٣/ ١٦٤ ، مجموع الفتاوى (٥ / ٣١٧) .

(٣) البغدادي: أصول الدين ، ص١٣٠.

(٤) الجويني، الإرشاد، ص ١٥٦.

(٥) الرازي، أساس التقديس، ص ٩٤.

الأشعري هذا القول للمعتزلة[1] وقد عارض ابن فورك هذا التأويل بعد نسبه للمعتزلة، ثم قال: وجه الله صفة ولا يقال هو الذات ولا غيرها[2].
ويقول البيهقي معترضًا على تأويل الوجه بالذات: «فأضاف الوجه إلى الذات وأضاف النعت إلى الوجه، فقال(ذو الجلال) ولو كان الوجه صلة ولم يكن صفة للذات لقال«ذي الجلال»، فلما قال: (ذو الجلال) علمنا أنه نعت للوجه وأن الوجه صفة للذات»[3].

ومما اتفق فيه الأشاعرة في هذه المرحلة مع المعتزلة، تأويلهم صفة الاستواء بالاستيلاء، فقد سبق وأن نقلنا رفض الأوائل لتأويل الاستواء بالاستيلاء. ونسبتهم هذا التأويل للمعتزلة، يقول الرازي – رحمه الله –: «..... وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس من الاستواء الاستقرار، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان أحكام الإلهية، وهذا مستقيم على قانون اللغة، قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق»[4].

وقد سبق أن موافقة المذهب الأشعري في تأويل هذه الصفة للمتعزلة بدأت من الجويني – رحمه الله –. وبذلك نستطيع القول بأن تغير أو تحول معالم مذهب المتقدمين سببه عاملان:

أولًا: عدم ذكر مذاهب الأوائل المثبتة للصفات الخبرية كاليد والوجه والعين والعلو، إذ نجد أنه إلى مرحلة البغدادي الذي ارتضى التأويل ،كان ما زال عرض مذهب المتقدمين مستمرًا، وإن كان الشائع في المذهب آنذاك هو التأويل.

ثانيًا: ارتضاء التأويل الاعتزالي الذي كان مرفوضًا إلى مرحلة متأخرة

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ج٢ ص٢٩٠

(٢) ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه ص٣٧٩

(٣) البيهقي الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص ٨٩.

(٤) الرازي، أساس التقديس، ص ١١٩.

في المذهب ، وبذلك لم يعد كبير فرق بين الأشاعرة والمعتزلة، في موقفهم من هذه الصفات(الوجه والعين واليد والعلو).

سيف الدين الآمدي – رحمه الله- :

لم يختلف الآمدي كثيرًا عن منهج الرازي إزاء الصفات الخبرية، فاليدان عنده بمعنى القدرة، والعين: الحفظ والرعاية، والوجه: الذات ومجموع الصفات، والاستواء: التسخير والتصرف[1].

إلا أن الآمدي خالف الرازي بأنه ذكر أن أوائل الأصحاب من الأشاعرة أثبتوا هذه الصفات الزائدة على الصفات السابقة. وكان صريحًا في مخالفتهم. بل إن الآمدي منع أن تكون هذه الأمور صفاتًا قديمة لله تعالى – حتى مع قيد عدم المماثلة – وأنه يجب صرفها عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر[2].

ثم بعد الآمدي نجد تلميذه سلطان العلماء العز بن عبد السلام على النهج نفسه الذي سار عليه شيخه بالذات في تأويله للصفات الخبرية ، ونجد هذا بوضوح في كتابه الإشارة إلى الإيجاز، حيث أول صفة اليدين والاستواء، وهو أيضًا ينفي العلو والفوقية ويتأولهما[3].

الإمام بدر الدين بن جماعة – رحمه الله –:

فقد وضع ابن جماعة – رحمه الله – عقيدته في كتابه إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، وهو الكتاب الوحيد الذي ألفه ابن جماعة في علم أصول الدين، وإن كان هذا الكتاب لم يأخذ نصيبًا من اسمه إطلاقًا، إذ

---

(١) الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي محمد(ت٦٣١هـ)، غاية المرام في علم الكلام، ص ١٣٩ ، ١٤٠، (تحقيق د.حسن الشافعي)المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية

(٢) الآمدي،غاية المرام، ص١٥٧.

(٣) ابن عبد السلام،عز الدين (٥٧٨هـ)، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ص١٢٩وص١٠٧وص١٣٦،المكتبة العلمية،المدينة المنورة، و(ابن عبد السلام،عز الدين (٥٧٨هـ)،الإمام في بيان أدلة الأحكام،ط١، (تحقيق رضوان غريبة) ص ٢٥٧، دار البشائر الإسلامية،بيروت،١٤٠٧هـ.

أن كل الكتاب إنما هو رد على المجسمة والمشبهة الذين يحملون نصوص الصفات على ظواهرها، لا على المعتزلة المعطلة . بل هو ذكر في مقدمة كتابه «أن مذهب الاعتزال قد محى في بلاده رسمه ولم يبق إلا ذكره»[(١)].

وابن جماعة قد سار على نهج من سبقه كالرازي والآمدي – رحمهما الله – في تأويل الصفات الخبرية، فقد جعل القسم الأول من هذا الكتاب؛ للكلام على ما في كتاب الله العزيز من الآيات . فأوَّل الاستواء[(٢)] والعلو[(٣)] والعين[(٤)] والوجه[(٥)].

إلا أن ما يثير الاستغراب في تأويله لهذه الصفات حصره لبعض معاني الصفات وكأنها مسلمة لا خلاف فيها، وخذ مثلًا تأويله لصفة الاستواء: فبعد أن ذكر معاني الاستواء في اللغة قال: «واتفق السلف وأهل التأويل على أن ما لا يليق من ذلك بجلال الرب تعالى غير مراد كالقعود والاعتدال، واختلفوا في تعيين ما يليق من ذلك بجلال الرب تعالى غير مراد كالقعود والاعتدال واختلفوا في تعين ما يليق بجلالته من المعاني المحتملة كالقصد والاستيلاء، فسكت السلف عنه، وأوله المؤولون على الاستيلاء والقهر لتعالي الرب عن سمات الأجسام....»[(٦)].

أما نسبة السكوت للسلف عن هذه المعاني فلمناقشته موضوع آخر، ولكن العجيب حقًا حصر أقوال المأوِّلة للاستواء بالقهر والاستيلاء .وقد مضى رفض الأشاعرة المثبتة والمؤولة لتأويل الاستواء بالاستيلاء وجعلوا ذلك من أقوال المعتزلة الباطلة، وهذا أيضًا مظهر من مظاهر تغير معالم المذهب.

---

(١) ابن جماعة، محمد بن إبراهيم بن سعد الله، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل(تحقيق وهبي سليمان غوجي الألباني)، ص ١١٦، دار اقرأ، سورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٥م.

(٢) ابن جماعة،إيضاح الدليل، ص ١٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦٣.

(٥) المصدر السابق، ص ١٥٢.

(٦) المصدر السابق، ص ١٣٨.

والأهمية الكبرى للكتاب تكمن في إيراده لمذهب التفويض وتوضيحه ومناقشته ، وكلام ابن جماعة في هذا الصدد يعد مرحلة مهمة في رحلة البحث عن منبع التفويض وجذوره، وسيأتي ذلك في مبحث التفويض عند المتكلمين – إن شاء الله تعالى –.

وفي هذه المرحلة من مراحل تطور المذهب لا نجد فكرًا لمذهب الأوائل، بل إن ابن جماعة حمل مذهب السلف والذي نستطيع إدراج المتقدمين من الأشاعرة تحته ، سيما فيما يتعلق بالصفات الخبرية ، حمله على أنه مذهب التفويض، ومعناه عنده: القطع بأن ما لا يليق بجلال الله تعالى غير مراد. والسكوت عن تعيين المراد من المعاني بجلال الله تعالى، إذا كان اللفظ محتملًا لمعانٍ تليق بجلال الله تعالى[1].

نفهم من هذا الكلام أن مذهب السلف(التفويض) هو السكوت عن تعيين واحد من المعاني التي فسرت بها هذه الصفات، فاليد مثلًا تأتي بمعنى القدرة والنعمة ، والتأكد في التقدم كما في قوله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾[2] ، بل هذا عين قوله. فيقول ابن جماعة: «فقد بان بما ذكرنا أن حقيقة مذهب السلف السكوت عن تعيين المراد من المعاني اللائقة بجلاله من ذلك اللفظ المحتمل، لا أن المراد معانٍ لا تفهم ولا تعقل...»[3] . فمذهب السلف هو التوقف عن تعيين واحد من هذه المعاني ، مع التأكيد أنه مقرون بتأويلها وصرفها عن ظاهرها، ولكن محل النزاع: هو هل تعين واحد من هذه المعاني المحتملة أم تتوقف، فالأول مذهب الخلف، والثاني مذهب السلف.

مع التنبيه أن ابن جماعة رجَّح مذهب التأويل، وذكر ما يقارب سبعة وجوه رجح بها التأويل على التفويض، ولكن المثير للجدل، أن ابن جماعة اعتبر كلا المذهبين حقًا، فإذا نظرنا في الوجوه التي رجح بها التأويل على التفويض لا يمكن بعدها اعتبار التفويض حقًا، بل لابد من طرحه!!

---

(١) ابن جماعة، إيضاح الدليل، ص ١١٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١٥٨.
(٣) ابن جماعة،إيضاح الدليل، ص ١٢٣.

ولنأخذ مثلًا الوجه الخامس: «أن السكوت مناقض لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران : ١٣٨] ﴿قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس : ٥٧] ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء : ١٩٥] ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص : ٢٩] ، ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة : ١٥] ، ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل : ٤٤] ونحو ذلك...»[(١)].

والسؤال الذي ينهض: كيف يكون التفويض معارضًا للقرآن ثم يكون حقًّا؟ كما ذكر ابن جماعة قبل إيراده هذه الوجوه. ثم يقول ابن جماعة: ولو خاطب الله الخلق فيما يتعلق بذاته المقدسة وصفاته الكريمة بما لا يفهم له معنى لكان منافيًا لقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء : ١٩٥] ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى﴾ [آل عمران : ١٣٨][(٢)]. فهل من الممكن أن يكون ما هو منافٍ للقرآن حقًّا؟!

ثم يرد ابن جماعة قولًا لم يذكر أنه تفويض ولكن الظاهر أن رده من باب أولى، فقال: «وبهذا يرد قول من قال: إن الوجه عبارة عن صفة لا ندري ما هي؟. وكذلك اليد والضحك وغيرها من الصفات، وكذلك قول من يقول: وجه لا كوجوهنا ويد لا كأيدينا..» ثم بين أن هذه المعاني إن لم تكن معلومة ولا معقولة للخلق، ولا لها موضع في اللغة استحال خطاب الله الخلق بها، لأنه يكون خطابًا بلفظ مهمل لا معنى له، وفي ذلك ما يتعالى الله عنه[(٣)] أو

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢١.

(٢) ابن جماعة، إيضاح الدليل، ص ١٢٢.

(٣) بل إننا نجد علماء الأصول من الأشعرية يقرون أنه لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل لأنه هذيان، كما ذكر البيضاوي في المنهاج، يقول الأصفهاني: «الاستدلال بخطاب الله تعالى وخطاب رسوله يتوقف على معرفة وجود الأدلة من الكتاب والسنة على الحكم بطريقة المنطوق أو المفهوم فذكر هذا الفصل لبيانها، ولما توقف بيان هذا على أنه تعالى لا يخاطبنا بالمهمل ولا يعني خلاف الظاهر من غير قرينة، فبدأ بالمسألتين، لأن ذلك يجري مجرى المقدمة فإنه لو جاز الخطاب بالمهمل وبما يعني به خلاف الظاهر من غير قرينة) البيضاوي ، المنهاج في علم الأصول، شرح شمس الدين الأصفهاني (١/٢٧٨) .

كخطاب عربي وبلفظ تركي لا يعقل معناه، بل هذا أبعد منه، لأن سامع اللفظ التركي يمكن مراجعتهم في معناه عندهم، وهذا على قول هؤلاء لا يمكن أن يعلم معناه إلا الله فيكون خطابًا بها يحير السامع ولا يفيده شيئًا ، ويلزم منه ما لا يخص على العقلاء ما يتقدس خطاب الله عنه[1].

وكنا قد ذكرنا إلى أن ابن جماعة لم يشر إلى مذهب المتقدمين كالأشعري والباقلاني.....، إلا أن هذا الكلام موجه لهم بلا شك سواء وقف ابن جماعة على قولهم أم لا، فبأي وجه حمل كلام المتقدمين في إثباتهم للصفات ؟ فلا شك أن رد ابن جماعة لازم لهم .وأقول بأي وجه حمل على الافتراض جدلًا أن مذهب المتكلمين بالنسبة لهذه الصفات ما ذكره البيهقي وبينه ، كصفة الاستواء التي توقف في معناها، وهاك الدليل على نص كلام ابن جماعة: «وقول بعضهم إن اليدين في قوله تعالى: «خلقت بيدي» صفتان قائمتان بذات الرب تعالى والمسلم يعقل معناها فقد تقدم الجواب عنه والرد عليه»[2].

يعني ذلك أن هذه المرحلة بأن قول المتقدمين فيها يذكر مهملًا من غير نسبة، ثم يرد عليه وينقد وكأنه ليس من الآراء المقول بها في المذهب وهذا ذروة التطور.

الإمام ناصر الدين البيضاوي:

عرض البيضاوي – رحمه الله – عقيدته في كتابه(طوالع الأنوار من مطالع الأنظار)، والذي قال فيه السبكي: «هو أجل مختصر أُلِّفَ في علم الكلام»[3]. والحق أننا في هذه المرحلة نجد ملامح المتقدمين بدأت بالعود، بالذَّات فيما يتعلق بالصفات الخبرية، يقول البيضاوي: (المبحث الرابع):

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦١.

(٣) شهبة، ابن قاضي،طبقات الشافعية(صححه وعلق عليه، عبد المنعم خان)ج٢، ص٢٢١، دار المعارف العثمانية.

« في صفات أخرى أثبتها الشيخ وهي الاستواء واليد والعين والوجه بالظواهر يذكرها، وأولها الباقون، وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء، وباليد القدرة، وبالوجه الوجود، وبالعين البصر، والأولى اتِّباع السلف في الإيمان بها والرد على الله تعالى»[1].

من هذا النص ندرك مدى التغييب الذي حصل في المراحل السابقة، لذكر مذهب الأشعري ومن بعده فإننا نجد في مرحلة الغزالي – رحمه الله – وما بعدها أن إثبات الصفات بظاهر النص يعد تجسيمًا قولًا واحدًا، وما يميز هذه المرحلة: هو ذكر مذهب المتقدمين إضافة إلى ترجيحه ونسبته للسلف وبهذا يكون البيضاوي ، على النقيض تمامًا من ابن جماعة – رحم الله الجميع –. وننبه في ختام هذه المرحلة إلى أمرين:

أولًا- التركيز على مسألة إثبات هذه الصفات بالظواهر الواردة :كما نقل البيضاوي ولنا وقفة مطولة مع مفهوم الظاهر.

ثانيًا- كما ننبه على أن نسبة تأويل هذه الصفات بالمعاني التي ذكرها البيضاوي إلى الباقين أي من المذهب الأشعري نسبة غير دقيقة البتة، لأنه – كما سبق – تبين أن هذا التأويل بهذه المعاني الاعتزالية لم يبدأ إلا منذ عهد الجويني، واكتملت صورته في عهد الرازي، أما قبل ذلك فقد كانت هذه التأويلات كالاستيلاء والقدرة مرفوضة من قبل أئمة المذهب، والله أعلم.

الإمام عضد الدين الإيجي:

لم تختلف هذه المرحلة عن التي قبلها في نقل إثبات الأوائل للصفات الخبرية، إلا أن موقف الناقل اختلف في هذه المرحلة عن التي قبلها؛ فالإمام الإيجي – رحمه الله – تطرق في كتابه المواقف، للصفات التي اختلف فيها ، وهي ما زاد على الصفات السبعة، كالاستواء والوجه والعين واليد، حيث

---

(١) البيضاوي، عبدالله بن عمر، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار(تحقيق عباس سليمان) ص ١٩٠، دار الجيل، بيروت، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١،م١، ١٩٩٩م.

نقل الإيجي عن الأشعري أنه أثبت هذه الصفات في أحد قوليه، فقال في صفة الوجه: أثبته الشيخ في أحد قوليه ،وأبو إسحق الإسفراييني والسلف، صفة زائدة، وقال في قول آخر ووافقه القاضي: إنه الوجود...

أما اليد فلم ينقل عن الأشعري فيها إلا قولًا واحدًا فقال: «فأثبت اليد صفتين زائدتين وعليه السلف ، وإليه مال القاضي في بعض كتبه»[1]. إلا أن الإيجي لم يرتضِ هذا الإثبات من إمام المذهب واعتبره لا دليل عليه وكذلك لا يجوز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال.

يقول الإيجي في صفة الاستواء: «وذهب الشيخ في أحد قوليه :إلى أنه صفة زائدة ولم يقم عليه دليل، ولا يجوز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال»[2].

ويقول في صفة الوجه: «تنبيه: الوجه وضع للجارحة ولم يوضع لصفة أخرى، بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل»[3].

نستفيد من كلام الإيجي أنه اعتبر إثبات الأشعري لهذه الصفات إثبات لظواهر هذه الصفات وهذا مهم مفيد في مبحث التفويض. وبذلك نكون قد انتهيا من هذا العرض المجمل لأبرز مراحل المذهب الأشعري.

مفهوم الجسم عند الأشاعرة :

سبق وأن عرفنا رأي الفلاسفة والمعتزلة في الجسم وماهيته، وأشرنا إلى الفرق بين المفهومين إلا أن الخلاف في مفهوم الجسم تبلور وبات أكثر عمقًا وجوهرية في مرحلة الصراع الفلسفي الأشعري ، خاصة تلك الكتب التي شغلت المواد الفلسفية حيزًا كبيرًا منها: كالمواقف والمطالب العالية وأبكار

---

(١) انظر الإيجي، المواقف بشرح الجرجاني، ج٣، ص١٤٥.

(٢) المصدر السابق، ج٣، ص١٤٤.

(٣) المصدر السابق، ج٣، ص١٤٥.

الأفكار وغيرها، وفي المقابل لا نجد كبير فرق بين الأشاعرة والمعتزلة في نظرتهم للجسم، كلاهما اعتمد على إثبات الجوهر الفرد الذي منه يتركب الجسم، نقول ذلك إذا قارنَّا مدى الاختلاف بين هذه الفرق الثلاثة، في نظرتهم لماهية الجسم، وإلا فإن هنالك اختلافًا معتبرًا بين المعتزلة أنفسهم حول أعداد الأجزاء التي يتكون منها الجسم، إلا أن حدة هذا الاختلاف لا نجد لها أثرًا بين الأشاعرة كما سيأتي.

الجسم لغة عند الأشاعرة هو المؤلف بدليل قول العرب(رجل جسيم) وزيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات وليس يعنون بالمبالغة في قولهم أجسم وجسيم(إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف) لأنهم لا يقولون(أجسم) فيمن كثرت علومه وقدره وسائر تصرفه وصفاته غير الاجتماع، حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل أجسم و(رجل جسيم)، فدل ذلك على أن قولهم جسم مفيد التأليف[1].

إذًا فاسم الجسم على هذا يكون موضوعًا لأصل التأليف والتركيب، والأشاعرة بناءً على ذلك اعتبروا تعريفهم للجسم اصطلاحًا – كما سيأتي – موافقًا لأصل اللغة لأن كل ما يشار إليه فإنه يتميز منه شيء عن شيء وكل ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر المنفردة التي كل واحد منها جزء لا يتجزأ .فالمتكلمون يرون أن أهل اللغة يطلقون لغة الجسم على المركب مستدلين بقوله: هو أجسم إذا كان أغلظ وأكثر ذهابًا في الجهات، وهذا يقتضي أنهم اعتبروا كثرة الأجزاء[2].

وهذا الذي ذكره الأشاعرة من أن أصل معنى الجسم لغة هو المؤلف المركب فيه نظر!! وهنا تكمن أهمية الاستقراء الذي ذكرناه في مبحث اللغة، والحكم في مثل هذه المسائل لا خلاف عليه فالمعاجم اللغوية هي التي تفصل في صحة هذا القول أو عدمه، فإذا رجعنا إلى كتب اللغة، – وقد مر

---

(١) الباقلاني،التمهيد، ص ١٧، والإنصاف، ص ١٦،الآمدي، أبكار الأفكار، ج ٢، ص٢٩١.
(٢) ابن تيمية،شرح حديث النزول،، ص ٧١٧١، المكتب الإسلامي، ط٧، ١٩٩١م.

ذلك – لا نجد البتة بأن معنى الجسم هو المؤلف المركب، بل إنني حاولت تتبع هاتين الكلمتين(التأليف والتركيب) على أن أجد لهما ذكر من بعيد أو قريب في أصل معنى الجسم فلم أجدهما ولا معناهما، وقد سبق نقل معاني الجسم لغةً وبينًّا أن أغلب المعاني التي جاءت لهذا اللفظ تتضمن معنى الغلظ والكثافة، ولذا لا نجد في اللغة تسمية الهواء جسمًا مع أنه متكون من أجزاء، وكذلك لا يسمون الماء جسمًا مع أنه متكون من أجزاء كذلك، على قول من يثبت الجوهر الفرد والهواء والماء مشار إليهما أيضًا ومع ذلك لا نسميهم لغة أجسامًا.

والآمدي بعد ذكره للجسم لغة، أورد عدة اعتراضات[1] على المعنى اللغوي للجسم ثم أجاب عليها، ومن أقوى هذه الاعتراضات، قوله: «... ثم وإن سلم صحة ما ورد ذلك في الجمادات، ولكن لا نسلم صحة وروده للمفاضلة في كثرة التأليف بل للتفضيل في عظم الشكل والضخامة، وإن كانت أجزاء الأضخم أقل من أجسام ما هو دونه في الضخامة وتأليفه أقل، ولهذا يصح أن يقال للخشبة الطويلة المعرضة التي هي أعظم في نظر العين من قطعة الرصاص أنها أجسم من تلك القطعة، وإن كانت أجزاء الخشبة وتأليفها أقل، ولا يقال: إن تلك القطعة أجسم وإن كانت أجزاؤها أكثر» أجاب الآمدي عن هذا الاعتراض فقال: «وأما السؤال الرابع: فإنما يلزم أن لو كان المطلق لتلك معتقدًا أن تأليف الخشبة أقل وليس كذلك، بل إطلاق ذلك إنما يصح نظرًا إلى اعتقاد أن تأليف الخشبة أكثر، وهذا صحيح بالنظر إلى مقصود اللغة، وإن كان المطلق مخطئًا في ظنه»[2].وهذا يعني أن هذا الذي أطلق على الخشبة بأنها أجسم، إنما أجسم؛ لظنه أنها أكثر أجزاء فهو على رأي الآمدي مصيب لغة ومخطئ في ظنه ولذا عقب الآمدي بقوله: ... كيف وإذا قيل بأن النقل راجع إلى غرض من الأغراض، فلا يبعد أن يكون

---

(١) وهذه الاعتراضات وإجاباتها نجدها أيضًا عند الجويني في الشامل، ص ٢٠٩ ٢١٢

(٢) الآمدي،أبكار الأفكار، ص٢٩٢ ٢٩٣.

تأليف الخشبة وأجزاؤها أكثر، وإن كانت أخف مما قيل أنه أجسم منه[1].

وفي الحقيقة أن الآمدي لم يجب على التساؤل الذي طرحه، وإنما أجاب على المثال، فمحل النزاع ليس الخلاف أيهما أكثر أجزاءً الخشبة أم قطعة الرصاص.

ولماذا أطلق على الخشبة أنها أجسم مع أنها أقل أجزاءً؟؟ وإنما نقطة البحث في التساؤل الذي أورده الآمدي، وهو كون التفاضل في عظم الشكل والضخامة لا في كثر الأجزاء.

وإجابة الآمدي هذه تثير تساؤلًا: هل معنى الجسم لغة هو الضخامة والكثافة أم التركب من الأجزاء؟ ولو طرح الآمدي هذا السؤال لكان أنجع في توضيح الخلاف والاعتراض، ولا شك أن إجابة الآمدي ترد بوضوح على هذا التساؤل[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٣.

(٢) يقول ابن تيمية: «.... والذين يقولون: إن الجسم مركب من الجواهر، يدعي كثير منهم أنه كذلك في لغة العرب، لأن العرب يقولون هذا أجسم من هذا، يريدون به أنه أكثر أجزاء منه، ويقولون: هذا جسيم أي كثير الأجزاء قال: والتفضيل بصيغة أفعل، إما يكون لما دل عليه الاسم فإذا قيل أعمل وأحلم كان ذلك دالًا على الفضيلة فيما دل عليه العلم والحلم، فلما قالوا: أجسم، لما كان أكثر أجزاء دل على أن لفظ =الجسم عندهم المراد به المركب، فمن قال جسم وليس بمركب، فقد خرج عن لغة العرب» مجموع الفتاوى، (١٧/ ٣٢٠ ٣٢١).

يعترض فودة على ابن تيمية بأنه نسب إلى المتكلمين أنهم يقولون: إن العرب تقول بأن الجسم مكون من الأجزاء المتفردة، ويعتبر كلام ابن تيمية كلام سفسطائي ساذج لا معنى له، الكاشف الصغير، ص ١٢٤.

وهذا عجيب حقًا فليس ابن تيمية الذي يقول، بل المتكلمون كالباقلاني والجويني والآمدي وغيرهم هم الذين يقولون ذلك، وهاك الدليل: يقول الباقلاني – رحمه الله – (فالجسم هو المؤلف يدل على ذلك قولهم «رجل جسيم» وزيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات وليس يعنون بالمبالغة في قولهم: «أجسم» و «جسيم» إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف، لأنهم لا يقولون «أجسم» فيمن كثرت علومه وقدره وسائر تصرفه وصفاته غير الاجتماع، حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل [أجسم] و [رجل جسيم] دل ذلك على أن قولهم «أقتل» و «أضرب» مأخوذ من معنى قولهم «قاتل» و «ضارب»»،الباقلاني، التمهيد، ص ١٧، وهذا الكلام تجده أيضًا عند الجويني في الشامل، ص ص ٢٠٨، وكذا الآمدي في أبكار الأفكار، ج٢، ص٢٩١. =

تعريف الجسم اصطلاحًا:

لا نجد عند الأشاعرة ذلك الاختلاف الذي وجدناه عند المعتزلة حول عدد الأجزاء المكونة للجسم، فالجسم عندهم هو المؤلف أو المركب من جوهرين فصاعدًا، إلا أن ثمة خلاف في هذين الجوهرين هل باجتماعهما وتركيبهما يكون جسم، أم إذا تألف جوهران فهما جسمان، حيث أن كل واحد منهما قام به تأليف مع الآخر، غير تأليف الآخر معه؟. يقول الآمدي: وإذا كان مؤلفًا كان كل واحد منهما جسمًا، نظرًا إلى أن الجسم هو المؤتلف كما تحقق قبل[1] وهذا الرأي قال به الباقلاني ورجحه الآمدي، أما جمهور الأشاعرة فذهبوا إلى أن الجسم مجموع الجوهرين(الجزئين)، حتى إن

= ابتداءً هل تجد اختلافًا بين كلام هؤلاء العلماء وبين ما نقله ابن تيمية عنهم؟. والحق أنه لا عذر للمعترض إلا أن يقول إن المتكلمين لم يقصدوا بهذه الأجزاء أنها الأجزاء المنفردة، فنقول: ماذا قصدوا إذًا؟. لمًّا يقولون إن العرب لا تقول أجسم إلا لكثرة الأجزاء المنضمة والتأليف، فقل لنا عن أي أجزاء يتحدثون، هل هناك خلاف مع اللغويين أيضًا في مكونات الجسم حتى نقول أنهم يقصدون أجزاءً أخرى غير الأجزاء التي يقصدها المتكلمون؟ ثم لماذا هذا التشويش والجويني والآمدي – رحمها الله – ينقلان إجماع المسلمين على إثبات الجوهر الفرد الجويني، الشامل، ٣٦،الامدي، أبكار الأفكار ج٢، ص٢٧١، فالمسألة لا تخرج عن شيئين، إما أن يكون المتكلمون ينسبون إثبات الجزء الفرد للغة العرب فنطالبهم بالدليل، وإن كانوا ينسبون إلى العرب القول بأجزاء أخرى غير الأجزاء المنفردة فما هو الدليل أيضًا؟.

ومن ألطف ما ذكره الجويني –رحمه الله –قوله: ... فإن قالوا لو قدرنا عرض جوهرين متآلفين على العرب وراجعناهم في تسميته جسمًا لأبدوا فيه أعظم التكبر إذ الجسم في إطلاقهم ينبئ عن الكثافة وهم لا يسمون جزأين كثيفًا، قلنا عين ما أنكرتموه ينعكس عليكم في الثمانية الأجزاء فإنها لو عرضت لما سميت جسمًا، ومن شدا طرفًا من التحقيق وأحاط بالجزء الفرد علمًا، علم أن ثمانية من الجواهر إذا تنضدت لم ترقَ مجرى العادة وكذلك لو بلغت ثلاثين أ هـ(الجويني، الشامل، ص ٢١٦)، فالعرب كما لا تسمي الجزأين جسمًا فهم كذلك لا يسمون الثمانية أجزاء جسمًا، وهذا الكلام من الجويني الظاهر أنه في معرض رده على المعتزلة.

* ونذكر أن محل النزاع في التعريف اللغوي:هو قول المتكلمين أن معنى الجسم: هو المؤلف المركب، وما وجدناه في معاجم اللغة: هو أن الجسم يدل على البدن والكثافة والغلظ، ولا يوجد فيها للمعنى الذي ذكره المتكلمون البتة.

(١) الآمدي، أبكار الأفكار، ج٢، ص٣٠٤.

الجرجاني اعترض على كلام القاضي بقوله: ولا يخفى عليك ما في الكلام من التعسف[1] والأشاعرة بهذا التعريف اعتمدوا أساسًا على إثبات الجوهر الفرد إذ منه يتألف الجسم، وقد سبق أن ذكرنا شيئًا من أهمية هذه النظرية عند المتكلمين، وتناولنا مثالًا واحدًا للاضطراب والاختلاف الحاصل حولها فلا داعي للتكرار، كما أننا سنتجاوز ما ذكرته الكتب الكلامية من أدلة إثبات هذا الجوهر الفرد والرد على من أنكره، إذ ما يهمنا في نهاية المطاف هو: مفهوم الجسم عند المتكلمين وكيف وظفوا هذا المفهوم في مسألة الصفات، أما المسألة العملية في هذا الموضوع فهي: كيفية تطبيق المتكلمين لمثل هذه النظريات على مسألة الأسماء والصفات فإن ما سبق ذكره في تعريفات للجسم واختلاف الفرق بين أهميته إنما هو مدخل للموضوع الأساس: (ذات الله وصفاته)، ولكن لابد من ذكر هذه المفاهيم حتى يتضح لنا المقدمات التي بنى عليها المتكلمون مذهبهم في ذات الله وصفاته.

وقد اعتمدت في ذلك على كتب أرباب المذهب في مراحله المتعددة أيضًا، فطالعت ما كتبه الباقلاني والجويني والآمدي والرازي – رحمهم الله – من ثم حاولت استخلاص أبرز الأصول التي تكررت في كتبهم واعتمدها جميعهم.

لا يخفى أن الأشاعرة أنكروا أن يكون الباري تبارك وتعالى جسمًا، واستدلوا على ذلك: بأن حقيقة الجسم أنه مجتمع بدلالة قولهم: رجل جسيم وزيد أجسم من عمرو، وهم يقصرون هذه المبالغة على ضرب من ضروب التأليف في جهة العرض والطول، ولا يوقعونها بزيادة شيء من صفات الجسم سوى التأليف، فلما لم يجز أن يكون القديم تعالى مجتمعًا مؤتلفًا،

---

(١) الإيجي، شرح المواقف، ج٢، ص٣١٠، وانظر تعريف الجسم، شرح المواقف، ج٢، ص٣٠٧،والبيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، ص ١٣٣،و الآمدي،أبكار الأفكار، ج٢، ص٣٠٤، والباقلاني التمهيد، ص ١٧، و الباقلاني،الإنصاف، ص ١٦، و الجويني الشامل، ص ٢١٣ والجرجاني، علي بن محمد بن علي(ت٨١٦)،التعريفات،(تحقيق إبراهيم الأبياري)ص١٠٣، دار الكتاب العربي – بيروت، ط١،م١، ١٤٠٥هـ

وكان شيئًا واحدًا، ثبت أن الله ليس بجسم، ولكن ماذا استحال أن يكون القديم مجتمعًا مؤتلفًا؟ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذا حيز وإشغال في الوجود[١] وأيضًا لو كان القديم سبحانه ذا أبعاض مجتمعة لوجب أن تكون أبعاضه قائمة بأنفسها ومحتملة للصفات، ولم يخلُ كل بعض منها أن يكون حيًا عالمًا قادرًا أو غير حيٍّ ولا عالم ولا قادر، فإن كان واحد منها فقط هو الحي العالم القادر دون سائرها، وجب أن يكون ذلك البعض منه هو الإله المعبود المستوجب للشكر دون غيره، وهذا يوجب أن تكون العبادة والشكر واجبين لبعض القديم دون جميعه، وهذا كفر في قول الأمة كافة، وإن كانت سائر أبعاضه حية عالمة قادرة، وجب جواز تفرد كل شيء منها بفعل غير فعل صاحبه وأن يكون كل واحد منها إلهًا لما فعله دون غيره، وهذا باطل بلا شك لأنه يفضي لتعدد الآلهة[٢].

---

(١) الباقلاني، التمهيد، ص ١٩١.

(٢) الباقلاني، التمهيد، ص ١٩٢ ١٩٣، و الجويني، الشامل، ص ٢١٤، وقد اعتبر الجويني هذا الدليل العمدة في الرد على المجسمة، انظر،الرازي الأربعين في أصول الدين ، ص ص ١٠٣ ١٠٤، والرازي،المطالب العالية ج٢، ص٢١ ٢٢،الرازي،أساس التقديس، ص ٣٩، ويقول الرازي معقبًا على هذا الدليل:ما ذكرتموه من الدليل قائم في الإنسان، فإن مجموع بدنه لاشك أنه مركب من الأجزاء الكثيرة، فيلزم أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة فيلزم أن يكون الإنسان الواحد علماء كثيرون وذلك باطل، قلنا:أما الفلاسفة فقد طردوا قولهم في الكل وزعموا أن الموصوف بالعلم والقدرة هو النفس لا الجسم وإلا لزم هذا المحال.

وقد ذكر في أساس التقديس أدلتهم على ذلك فيرجع إليه (ص ٣٩ ٤٠)، ثم قال: وأما الأشعري فإنه التزم كون كل واحد من أجزاء الإنسان عالمًا قادرًا حيًا وذلك في غاية البعد إلا أن التزامه وإن كان بعيدًا لكن لا يلزم منه محال، أما التزام ذلك في (حق الله تعالى فهو محال)، لأنه يوجب القول بتعدد الآلهة وهو محال) أهـ الرازي، المطالب العالية، ص ج٢، ص٢٢.

وفي أساس التقديس أضاف قولًا لابن الروانديي وهو أن الإنسان جزء واحد لا يتجزأ في القلب وهذا يقتضي أن يكون الإنسان في غاية الحقارة وذلك غير ممتنع، أما لو قلنا بمثله في حق الله تعالى يلزم كونه في غاية الحقارة وذلك لم يقل به عاقل، ص أ هـ الرازي،أساس التقديس ص ٤٠.

وبذلك لم نجد الرازي يرجح أيًا من هذه الأقوال المتناقضة سوى أنه اكتفى بقوله في رأي الأشعري أنه لا يلزم منه محال مع أنه أقر أنه في غاية البعد، وفي قول ابن الراوندي قال أن ذلك لا يمتنع.

لأنه لو كان متحيزًا لكان جسمًا، إذ لم يقل أحد من العقلاء بأنه في حجم الجوهر الفرد[1]، وننبه أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين مسألة الجسم والحيز، لأن الجسم إنما يكون من أجزاء منفردة وأخص وصف لهذا الأجزاء هو التحيز، فما كان جسمًا وجب أن يكون متحيزًا، بل كل ممكن عندهم إما متحيزأو قائم بمتحيز، وبينهم وبين الفلاسفة في هذه المسألة نزاع طويل، لا سيما فيما سماه الفلاسفة الجواهر العقلية، حتى ذهب بعض المتكلمين إلى أن إثبات ذلك جائز عقلًا وبناءً على ارتباط مسألة الجسم بالتحيز يقول الجويني: «وما تمسك به القاضي أن قال: من أثبت القديم جسمًا متركبًا فمن قضية أصله أنه متحيز(وأخص وصف الجوهر تحيزه) فلو ثبت للقديم أخص وصف الجوهر، للزم مساواته للجوهر في جملة صفاته، إذ يستحيل اجتماع المجتمعين في أخص الأوصاف مع اختلافها فيما عدا الأخص من الصفات[2]، وهذا الأصل يندرج تحته مسائل لابد من توضيحها:

أولًا: الحيز والجوهر.

ثانيًا: تماثل الجواهر الذي ينبني عليه تماثل الأجسام.

أما الجواهر: فقد اختلفت فيه عبارات المتكلمين ،فمنهم من يعتبر الجوهر: ما يقبل العرض أي يكون الجوهر محلًا له، ومنهم من يعرفه بأنه: الذي له حظ من المساحة، وربما يكون هذا التعريف للباقلاني كما نقل الجويني، ومن التعريفات أيضًا (بأنه الذي يوجد حيث وجوده وجود جوهر آخر بخلاف العرض، فإنه يوجد حيث وجود الجوهر الذي هو فيه).

ومنها قولهم: بأنه الجرم أي ماله حجم، ومنها قولهم:أنه المتحيز، ونقل الجويني عن بعض الأئمة:أن الجوهر هو كل جزء، وقال إن هذا من أحسن

---

(١) الرازي،المطالب العالية، ج٢، ص٢١٠.

(٢) الجويني،الشامل، ص ٢١٥، المصدر السابق، ص ٣٦.

الحدود[1] مع أن الجويني ذكر غير هذا الحد في تعريف الجوهر وبعضها قد سبق ذكره ورد على من اعترض على هذه التعريفات، وفي ذلك دلالة على أنه يرتضيها، وهذا ما صرح به الآمدي حين نقل عبارات الأشاعرة في تعريف الجوهر فقال: وأما عبارات أصحابنا فيه وإن كانت مختلفة فكلها سديدة جامعة مانعة، لا يخرج منها شيء من الحدود ،ولا يدخل فيها ما هو خارج عنه[2].

ولما كان التحيز أخص أوصاف الجوهر، فنشرع في بيانه (إن شاء الله):
المتحيز عند الأشاعرة: هو الموجود في الحيز، ثم اختلفوا في هذا الحيز فمنهم من قال هو المكان، وآخرون قالوا هو تقدير المكان، ومنهم من اعتبر المتحيز هو الجرم ولا معنى له سواه ؛ إذ الجرم هو الذي له حظ من المساحة وهذا نقله الجويني: عن القاضي الباقلاني واعتبره أصح ما قيل في ذلك، وقد رأى الجويني أن أحسن ما يقال في الحيز أنه المتحيز بنفسه، إذا لا تبعد إضافة الحيز إلى الجوهر كما لا تبعد إضافة الوجود إليه[3]، وهذا المعنى أي جعل الحيز هو نفس المتحيز لم يرق للآمدي – رحمه الله – حيث اعتبر هذا القول بعيدًا لأنه يصح أن يقال: فلان في الحيز الفلاني، والجوهر في حيز كذا دون كذا ، فيضاف المتحيز إلى الحيز بأنه فيه، ولو كان الحيز هو المتحيز؛ لكان الشيء مضافًا إلى نفسه بأنه فيه، وهو محال وهذه بخلاف الوجود مع الموجود، فإن الموجود لا يضاف إلى وجوده بأنه فيه، فافترقا[4].

ولا يخفى أن هذا المتحيز إن كان ينقسم فهو الجسم، وإلا فيكون جوهرًا

---

(١) الجويني، الشامل، ص ٣٦.
(٢) الآمدي، أبكار الأفكار، ج٢، ص٢٤٣، وانظر في تعريفات الجوهر للأشعري،الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ج٢،ص٨)، والجرجاني التعريفات (١٠٨ ١٠٩)، والآمدي أبكار الأفكار (ج٢، ص٢٤٣)، والجويني الشامل (٣٦ ٣٥).
(٣) الجويني،الشامل، ص ٤٥.
(٤) الآمدي، أبكار الأفكار، ج٢، ص٢٤٠.

فردًا. ونذكر أن أبرز مباحث هذه المسألة ما ذكره الجويني من أن أخص وصف للجوهر أنه متحيز، فلو أثبتنا أن الله جوهر؛ لجعلنا الله متحيزًا؛ لأن التحيز هو أخص وصف للجوهر، فإذا اشترك القديم سبحانه مع الجوهر في أخص أوصافه(التحيز) يلزم من ذلك مساواته في جملة صفاته.

«بقي مسألة مهمة لابد من التنويه إليها، وهي مبحث المكان» والذي يهمنا في هذه المسألة تحديد هذا المكان أمر وجودي أم عدمي، بغض النظر عن الاختلاف الذي سنجده في تعريف هذا المصطلح، اختلفت عبارات الفلاسفة القدماء حول تحديد معنى المكان، فهو وإن لم يكن واضحًا عند أفلاطون كما يذكر د. محمد غلاب[1] إلا أن هذه التعريفات مع اختلاف عباراتها تدل على أنه يعتبر وجود المكان، فقد نقل عنه راسل«... بأن هناك كائنًا ثالثًا وهو المكان يستحيل عليه الفناء، وهو مأوى تأوي إليه المخلوقات كلها»[2]، أما أرسطو فيعرف المكان: بأنه سطح الجسم الحاوي يعني السطح الباطن المماس للمحوي[3].

ونجد الأشعري أيضًا في المقالات أورد عددًا من التعريفات للمكان كلها تدل على الإقرار بأنه شيء موجود[4] .أما الذين اعتقدوا أن المكان أمر غير موجود، فهم الرواقيون، حيث اعتبروا أنه فراغ متوهم تشغله الأجسام وتنفذ فيه أبعادها . فالمكان عندهم ليس له وجود في ذاته وهو لا حقيقة له[5]. والظاهر أن هذه الطائفة هي التي قصدها الآمدي لمَّا ذكر إن إجماع العقلاء على وجود المكان خلافًا لطائفة من قدماء الفلاسفة ؛فإنهم أنكروا

(١) غلاب،محمد، الفلسفة الإغريقية، ج١،ص٢٥٨،م٢،القاهرة،١٩٣٨م.

(٢) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ١، ص٢٣٩(ترجمة د. زكي نجيب محمود) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧م.

(٣) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤٢ ـ وإلى هذا الرأي ذهب الفارابي في عيون المسائل، ص ٥٣، وابن سينا، في النجاة، ص ١٢٤، وكذلك ابن رشد في مناهج الأدلة، ص ١٧٦ ١٧٧ .

(٤) الأشعري، المقالات، ج٢، ص١٣٠.

(٥) أمين، د. عثمان، الفلسفة الرواقية،، ص ١٥٦.

وجود المكان. وإنكارهم عند الآمدي – رحمه الله – يقارب جحد الضرورة[1].

والذي يذكر د. الزركان – رحمه الله – من أن متأخري المتكلمين قد ارتضوا ما أخذ به الرواقيون فيه نظر، فهو وإن واعتمد في هذا الرأي على ما ذكره التفتازاني والجرجاني في تعريف المكان بأنه الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده[2] فإن مثل هذا التعريف كان مرفوضًا بشدة من قبل أرباب المذهب حتى المتأخرين منهم :كالرازي والآمدي والإيجي والبيضاوي وغيرهم، بل كما نقلنا عن الآمدي، أنه كان يعتبر إنكار المكان من جحد الضروريات وكذا البيضاوي يثبته ببديهة العقل[3] والرازي – رحمه الله – مع الاختلاف والتطور الذي نجده في آرائه المتعلقة ببحث المكان إلا أنه في كل هذه الأقوال كان يرى دائمًا أن المكان موجود لا موهوم[4] فلو ذكر د. الزركان الخلاف دون تحديد أن هذا هو رأي المتأخرين من المتكلمين؛ لكان أدق . والله أعلم. وهذه المباحث سنجد ثمرة تفصيلها أثناء عرض مذهب ابن تيمية وموقفه من التجسيم.

المسألة الثانية: هي«تماثل الأجسام ويطلق أيضًا: اشتراك الأجسام وتساوي الأجسام وتجانس الأجسام، وهذه المسألة في غاية الأهمية، وعليها يعتمد المتكلمون اعتمادًا مطلقًا في نفي الجسمية عن الله تعالى، فكان لابد من تناولها بشيء من التفصيل.

المقصود بتماثل الأجسام أن الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة وكما علم فإن الجسم مكون من جواهر وأقلها جوهران كما عند الأشاعرة، وهذه الجواهر متماثلة لا تختلف فكذلك تكون الأجسام، فإن قيل: ما هذا

---

(١) الآمدي، أبكار الأفكار، ج٢، ص٣٩١.

(٢) انظر الجرجاني، التعريفات، ص٢٩٢، والزركان، الرازي وآراؤه الكلامية، ص ٤٤١.

(٣) البيضاوي،طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، ص ١١١.

(٤) الرازي، الأربعين،ص ٢٦٦ ٢٧٠، و الرازي، المطالب العالية، ج٤، ص١٣٤ ١٣٥.

الاختلاف الذي نراه بين الأجسام في الشاهد؟ فالحجر غير الشجر والماء غير النار وهكذا قالوا إن هذا الاختلاف إنما هو اختلاف الأعراض .أما أصل هذه الأجسام فهي متساوية لماذا؟ لأنها مكونة من جواهر متجانسة ، وهذا التجانس أو التماثل يتحقق إذا استوى الشيئان في الصفات النفسية، وصفة النفس عند الأشاعرة هي: كل صفة إثبات راجعة على ذات لا لمعنى زائد عليها، ويدخل تحت هذا: كون الجوهر جوهرًا وتحيزه وكونه شيئًا. وذاتًا وقبوله للأعراض ووجوده وحدوثه[1].

وقد ذكر الأشعري في المقالات اختلاف الناس في ذلك فقال: «واختلف الناس هل الجواهر جنس واحد أو هو جوهر واحد، فقال قائلون جوهر العالم جوهر واحد، وقال قائلون: الجواهر على جنس واحد وهي بأنفسها جواهر... وليست تختلف في الحقيقة والقائل بهذا هو الجبائي، وقال قائلون: الجواهر أجناس متضادة منها بياض ومنها سواد ومنها حرارة ومنها برودة...»[2].

والإمام الأشعري وإن لم يبدِ رأيه واضحًا في المسألة ، إلا أن هذه النظرية باتت شبه مسلمة عند أتباعه، يقول البغدادي: «وقال أصحابنا بتجانس الأجسام كلها ، وقالوا إن اختلافها في الصورة وفي سائر الأحكام إنما هو لاختلاف القائمة بها[3]. ويقول الجويني: «الجواهر متجانسة عند أهل الحق وإليه صار كافة المعتزلة وخالف النظام في ذلك»[4].

---

(١) الجويني،الشامل، ص ١٤٤، أما ابن تيمية: فبين أن صفات النفس عند المتكلمين: هي التحيز وقبول العرض والقيام بالنفس،(ابن تيمية، درء التعارض، ج٣، ص٩٥)، وكذلك ذكرها الجرجاني في شرحه على المواقف، ج٢، ص٣٢٥، والآمدي في أبكار الأفكار، ج٢، ص٣٥٥.

(٢) الأشعري،المقالات، ج٢ص٩.

(٣) البغدادي،أصول الدين، ص ٧٢، وانظر رأي الأشاعرة في هذه النظرية في الآمدي أبكارالأفكار، ج٢، ص٣١٦، والشامل، ص ٤٣، والمواقف، ج٢، ص٣٢٣، والرازي،المعالم في أصول الدين، ص ٣٥.

(٤) الجويني، الشامل، ص ٤٣.

وهذه النظرية كانت من أبرز الأدلة لدى الأشاعرة على نفي الجسمية عن الله تعالى، إذ لو كان الله جسمًا لكان ذاته مثلًا لسائر الأجسام؛ لأن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية .ولكن ثمة اختلاف عند من يقول بهذه النظرية في أنه متى يتحقق التماثل؟ فذهب جمهور الأشاعرة إلى أن تحققه يكون عند اشتراك الموجودين في جميع الصفات النفسية. وذهب أكثر المعتزلة إلى أن المثلان هما المجتمعان في أخص أوصاف النفس. وأجمع هؤلاء على أن الاجتماع في الأخص موجب الاجتماع في سائر صفات النفس التي تثبت لا لمعنى[1].

هذه الاختلافات حاصلة عند من يقول بنظرية تماثل الأجسام، إلا أن هنالك من المتكلمين أنفسهم من رفض هذه النظرية، ومنهم من أثبتها تارة ونفاها أخرى وبعضهم تردد في نفيها وإثباتها. فهذا الإيجي يرفض القول بنظرية الأجسام ويقرر أن الجواهر مختلفة بذواتها، بل يلزم الأشاعرة الذين يقولون بتجانس الجواهر أن تكون الأعراض داخلة في حقيقة الجسم، فيكون الجسم حينئذ جوهرًا مع جملة من الأعراض[2]،

ويحتد الخلاف لما يسقط الجرجاني استدلال من يقول بنظرية التماثل بما يسمى صفات النفس، ويستدل الجرجاني على قوله: بأنه يجوز أن تكون تلك الصفات أعراضًا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة[3].

وكذلك نجد الآمدي مشككًا بهذه النظرية معترضًا على أبرز مقدماتها، كقوله: «فإن قلتم: دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر في صفات نفس الجوهر وهي: التحيز وقبول الأعراض، والقيام بنفسه، فنقول: وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها وإن اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات، فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها، وإنما يثبت كون ما

---

(١) انظر الآمدي، أبكار الأفكار، ج٢، ص٤٧٠.
(٢) الإيجي، المواقف، ج٢، ص٣٢٣ ٣٢٤.
(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٥.

ذكرتموه من صفات نفس الجوهر، أن لو لم تكن الجواهر مختلفة، وهذه أعراض عامة لها، وإنما يمتنع كون الجواهر مختلفة وأن هذه أعراض عامة لها، أن لو كانت هذه الصفات من صفات نفس الجوهر وهو دور ممتنع[1].

أما الرازي فقد اختلفت آراؤه في هذه المسألة باختلاف مصنفاته، ففي المباحث المشرقية وشرح الإشارات، نجده ناقدًا لهذه النظرية غير مسلم لها، وانتهى بهذه المسألة بقوله: فثبت أن لا طريق إلى الجزم بكون الأجسام مشتركة في الجسمية[2].

أما في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين فقد عرض الرازي أدلة القائلين بالتماثل ثم أعقب كل واحدة من هذه الحجج بالنقد، ولم يأت الرازي بعد هذه الانتقادات بحجج أخرى، بل اكتفى بإيراد أدلة المتكلمين ونقدها، أما في باقي كتب الرازي: كالمطالب العالية وأساس التقديس والمعالم في أصول الدين، فإنه أثبت تماثل الأجسام، وذلك في معرض استدلاله على أن الله ليس بجسم، يقول في أساس التقديس: «إن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية، فلو كان تعالى جسمًا؛ لكان ذاته مثلًا لسائر الأجسام»[3].

وبعد ذكر هذه الاختلافات في أصل من الأصول التي اعتمد عليها الأشاعرة في نفي الجسمية عن الله، نستطيع أن نقف على بُعد الخلاف وما تواجهه مقولة الجويني: «بأن من أثبت القديم جسمًا متركبًا فمن قضية أصله أنه متحيز».

---

(١) الآمدي، أبكار الأفكار، ج٢، ص٣٥٥ ٣٥٦.

(٢) انظر الرازي، شرح الإشارات ج١، ص٢١، المطبعة المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٥٥هـ، الرازي، المباحث المشرقية، ج٢، ص٤٧ ٤٨، الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص١٣١ ١٣٢

(٣) الرازي، أساس التقديس، ص ٢٨، انظر في إثباته لتماثل الأجسام، المطالب العالية، ج٦، ص١١٧ ١١٨، والمعالم في أصول الدين، ص ٣٥، وانظر تفصيل هذه الأقوال في الزركان «الرازي وآراؤه الكلامية»، ص ٤٠٩ ٤١٥.

اعتراضات من أرباب المذاهب نفسه :

هذه بالجملة أبرز المباحث التي تناولتها الكتب الكلامية في مسألة الجسمية، وسنحاول الآن قراءة ما قرره المذهب الأشعري في مختلف مراحله لمسألة الصفات في إطار هذه الأصول والمقدمات التي اعتمد عليها المتكلمون في تنزيه الباري تبارك وتعالى.

ونبدأ بإمام المذهب أبي الحسن الأشعري – رحمه الله – فكما سبق، وجدنا أن الإمام يثبت اليدين صفة لله تعالى ، بل إنه وصف هاتين اليدين بأنهما مبسوطتان. وكذلك نفى الجارحة منهما. ولم يترقَّ ذلك بتناقض، أو أنه بإثباته هذه الصفة يلزمه التجسيم. فالسؤال: هل من أثبت اليد صفة لله تعالى نافيًا عنها أن تكون جارحة أو عضوًا يكون مجسمًا أم منزهًا؟

أما صفة العلو التي نفاها المتأخرون بالإجماع ؛ لأنه يلزم منها الجهة والتحيز، بل وجدنا في المتأخرين من يبحث في مثبت الجهة هل يكفر أم لا؟. والجهة عن المتأخرين أن تثبت أن الله فوق السموات، أما الأشعري – رحمه الله – فقد أثبت العلو لله تعالى، بل كان واضحًا أشد الوضوح لما وصف في رسالة إلى أهل الثغر، أن الله تعالى فوق سماواته على عرشه دون أرضه، وأظن أن هذا الإثبات بهذه الألفاظ من الصعب أن يؤول أو أن نستولد له معانٍ ليقارب كلام المتأخرين، فقول الأشعري:«فوق سماواته» هو عين الجهة التي ينكرها المتأخرون، فإن قيل: الإمام الأشعري إنما يثبت علوًا واستواءً على العرش من غير جهة وتحيز، بل هو ينكر ذلك ولا يلتزمه ، خاصةً الحيز والجهة بالمفهوم الكلامي، الذي سبق بيانه، إذ من المحال أن يكون المولى تبارك وتعالى يحيطه شيء من خلقه، أو أن يكون متحيزًا في حيز من مخلوقاته، قلنا: هل يثبت الإمام أنه فوق سمواته عالٍ على عرشه ؛ ولا يلتزم الجهة والحيز وينكرهما؟ فإن قيل نعم، قلنا: فإذا وجد من يثبت العلو بهذه الطريقة التي أثبتها الأشعري – رحمه الله –.

أي إثبات أن الله فوق سماواته عالٍ على عرشه من غير التزام الجهة والحيز، هل يكون منزهًا أم مجسمًا؟ وسنأخذ نموذجًا ابن تيمية – رحمه الله – وسنقارن بين إثباته للعلو، وإثبات الأشعري له، وذلك أثناء عرض مذهب ابن تيمية – إن شاء الله تعالى –.

أما أبو الحسن الطبري فقد أثبت علو الله تعالى، ونص على أنه –تبارك وتعالى– في السماء فوق كل شيء مستوٍ على عرشه، بمعنى أنه عالٍ عليه، وذكر أن معنى العرش ما تعقله العرب وهو السرير، وسبق أن نقلنا كلامه بنصه، فتأمل كيف أثبت أبو الحسن العلو للمولى تعالى فوق سماواته ولم يرَ أنه يستلزم من ذلك تجسيمًا أو تحيزًا، بل إن الطبري قد نفى تلك المعاني التي يجعلها المتأخرون لازمة لمثبتة العلو: كالقعود والمماسة، ولم يرَ أن هناك تلازمًا بين ما يسميه المتأخرون قعودًا ومماسة...إلخ. وبين إثبات علوٍ يليق بالله تبارك وتعالى، وهذا الإثبات نجده عند الباقلاني – رحمه الله – وقد نهج نهجًا قريبًا من سلفه.

المبحث الرابع

نشأة مقالة التجسيم في الأديان السابقة وعند فرق المسلمين

لقد بعث الله أنبياءه ورسله إلى الناس مبشرين ومنذرين، داعين أقوامهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، ومحذريهم من الشرك وعبادة الأوثان، قال تعالى ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وأخبر عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه: ﴿ إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨].

وقد أخذ تبارك وتعالى الميثاق من بني إسرائيل بأن يخلصوا العبادة له، فقال تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ ﴾ [البقرة: ٨٣]. ومن هؤلاء المرسلين موسى عليه السلام، حيث أرسله الله إلى بني إسرائيل كغيره من الرسل داعيًا إلى توحيد الله، والكفر بعبادة ما سواه، وأنزل عليه التوراة فيها هدىً ونور تدعو اليهود إلى عبادة الله، وتقرر تنزيه الله عن التشبيه والتمثيل، وتصف الله بصفات الكمال والجلال، شأنها شأن كافة الكتب التي أنزلها الله على رسله، فقد جاء في سفر الخروج أن الله أوصى موسى عليه السلام فقال: «أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر ديار عبوديتك، لا يكن لك آخر سواي، لا تنحت لك تمثالًا، ولا تصنع صورة مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت، وما في الماء من أسفل الأرض، لا تسجد لهن ولا تعبدهنَّ لأني الرب إلهك إله غيور»[1]. وجاء في نفس السفر أيضا تنزيه الله تعالى عن المثيل والشبه، فقد جاء فيه قول موسى – عليه السلام – لفرعون: «...لتعرف أنه لا مثيل للرب إلهنا»[2]. وجاء في

(١) سفر الخروج الإصحاح ٨ فقرة ١ ٥.

(٢) سفر الخروج الإصحاح ٨ فقرة ١٠.

سفر إرميا تنزيه الرب تعالى عن النظير« أنت لا نظير لك يا رب، عظيم أنت، واسمك في الجبروت». ومع هذا التنزيه الصريح، إلا أن جبلة اليهود وطبعهم يأبيان إلا التحريف والكذب والتدليس.

وهذا الكذب والتحريف له مظاهر كثيرة ، قد أفرد لها العلماء كتبًا ورسائل مستقلة ، ومن أهم هذه المظاهر: تشبيه الله بخلقه ، ونسبة صفات النقص والعيب له تبارك وتعالى.

وقد يُتساءل؟ لماذا أتيت بلفظ التشبيه، وعنوان المبحث إنما هو التجسيم عند اليهود؟ والجواب: أن هذا هو المقام المناسب للتفريق بين التشبيه والتجسيم، ومن خلال هذا التفريق سنعرف لماذا أدخلنا مفهوم التشبيه في بيان التجسيم عند اليهود.

التشبيه لغة: ذكر ابن فارس أن الشين والباء والهاء أصل يدل على تشابه الشيء وتشاكله لونًا ووصفًا ، وهو مصدر شبَّه، يشبِّه تشبيهًا، وشِبْه وشَبَهْ لغتان بمعنى واحد، يقال هذا شِبْه بسكون الباء، وبينهما شَبَهْ بتحريكهما أي: شبيهه، وجمعه أشباه، ويجمع على مَشَابِهِ على وزن محاسن على غير قياس[1].

أما التشبيه اصطلاحا: فهو أن يوصف الله بشيء من خصائص المخلوقين؛ بأن يثبت لله تعالى في ذاته أو صفاته وأفعاله من الخصائص ما يثبت للمخلوقين من الصفات، مثل أن يقال: إن يد الله مثل يد المخلوق أو وجهه مثل وجوههم، روى الترمذي عن إسحق بن راهويه أنه قال: «إنما يكون التشبيه إذا قال: (يد كيدي أو مثل يدي أو سمع كسمعي أو مثل سمعي......)، وسُئل الإمام أحمد عن المشبهة ما يقولون، فقال: من قال: بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي فقد شبه الله: ﴿كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ».

---

(١) وانظرعلي،جابر بن ادريس، مقالة التشبيه وموقف اهل السنة منها، ج١، ص٧٥،(أضواء السلف ط١ ٢٠٠٢ م)، حيث فصل في معنى هذا المصطلح وما يرادفه من ألفاظ.

وضمن هذا المفهوم نستطيع دحض ما وقع فيه اليهود والنصارى من تشبيهٍ لله تبارك وتعالى بخلقه، أما مفهوم التجسيم فهو ابتداءً مصطلح غير متفق عليه حتى بين الفرق الإسلامية، بل إنك تجد أشد تلك الفرق حرصا على الهروب من التجسيم ولوازمه – حتى يصل بهم الأمر إلى نفي كل أسماء الله وصفاته – نجدهم يقعون في عين التشبيه والتمثيل كما ذكرنا عن الباطنية والفلاسفة. بل لك أن تعجب إذا علمت أن المعتزلة يرمون الأشاعرة بالتجسيم، ثم يأتي إمام الحرمين – رحمه الله – ويقيم الأدلة والبراهين على أن المعتزلة لا تستطيع أن تقيم الدليل على أن الله تعالى ليس جسمًا، ثم سنجد من فرق المسلمين من يفسر الجسم بأنه القائم بنفسه أو الموجود، ولاشك أن هذه معاني صحيحة.

ويسبب هذا الإبهام والغموض الذي ينتاب هذا المصطلح، لن نستطيع تحديد المفهوم الذي سنحاكم من خلاله ضلال اليهود والنصارى، أضف إلى أننا لو اتفقنا على مفهوم الجسم عند المعتزلة مثلًا ، فإنه سيفوتنا بعض التشبيه والتمثيل الذين وقع فيهما اليهود،(بل حتى المعتزلة الذين بَنَوْا جل مذهبهم على تأصيل قواعد وبراهين في نفي التجسيم وقعوا في التشبيه، حيث شبهوا إرادة الله بإرادة المخلوق، وجعلوا إرادة الله إرادة حادثة، وازدادوا تناقضا لما جعلوا هذه الإرادة لا في محل، فأصبحوا كما ذكر الرازي –رحمه الله– يثبتون للمخلوق إرادة أكمل من إرادة الخالق، لأنها حادثة لكنها فيه، ولأن سائر الأحياء يقبلون أن يكونوا مريدين. والله على زعم المعتزلة غير قابل لذلك)[1] ، بل إننا سنجد النصارى ينفون عن الله أخص أوصاف الجسم: (فالله عندهم غير محدد لا في ذاته ولا في صفاته، وهو كذلك منزه عن التحيز، والتركيب والتجزئة...) ومع ذلك فهم أشد الطوائف تشبيها وتمثيلا.

---

(١) الرازي، معالم أصول الدين ،ص ٥٨ ٥٩.

من أجل هذا وذاك عدلت عن المفهوم المبهم الشائك غير الدقيق إلى مفهوم نستطيع من خلاله ردّ الباطل ردًا شاملًا لا يبقي منه ولا يذر. ولا يخفى أن مفهوم التشبيه أعم وأشمل من التجسيم، فكل مجسم مشبه، وليس كل مشبه مجسم، فمن قال أن حياة الله كحياة المخلوقين، أو وجود الله مثل وجود المخلوقين ،فلا يعد مجسمًا – حسب القواعد الكلامية– وإنما هو مشبهٌ بلا شك، والله تعالى أعلم.

أبرز مظاهر تشبيه الخالق بالمخلوق عند اليهود ، ووصفهم الله تعالى بما يتنزه عنه: من صفات النقص – تعالى الله عن ذلك–، كما في وصفهم الله تعالى بالفقر، يقول عز وجل ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [آل عمران: ١٨١].

كما وصفوا الله تعالى بالعجز واللغوب، قال الله تعالى رادًا على افترائهم : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، جاء في سفر التكوين: «فأكملت السموات والأرض وكل جندها، وفرغ الله في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل»، يقول الشهرستاني: «إن اليهود مجمعون على القول بأن الله تعالى لمّا فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقيًا على قفاه، واضعًا إحدى رجليه على الأخرى.

ومن التشبيه الشنيع عند اليهود وصفهم الله تعالى بالحزن والجهل، جاء في سفر التكوين ما نصُّه: « ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض، وأن كل أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم فحزن أنه عمل الإنسان في الأرض وتأسف في قلبه وقال: أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته، الإنسان مع بهائم وذبابات وطيور السماء لأني حزنت أني عملتهم»[1].

---

(١) الإصحاح ٦ فقرات ٥ ٧.

وهذا الوصف والعياذ بالله مع ما فيه من التصريح بوصف الله بالحزن فقد تضمن أيضا وصف الله بالجهل، لأنه يفهم منه أن الله عز وجل خلق الإنسان، ولم يكن له علم به ، بأنه سيصدر منه الشر ، فلما صدر منه ذلك ؛حزن وتأسف على خلقه، تعالى الله عن قولهم.

ومن التشبيه القذر الذي وقع فيه اليهود، وصفهم الله بالندم – الذي يتنزه عنه المخلوق– جاء في سفر الخروج أن موسى عليه السلام طلب من الله الرجوع عن رأيه في إهلاك بني إسرائيل، يقول موسى –عليه السلام–: «ارجع عن حمو غضبك واندم على الشر بشعبك اذكر إبراهيم واسحق ويعقوب وإسرائيل عبيدك ، الذين خلقتهم بنفسك وقلت لهم: أكثر نسلكم كل هذه الأرض التي تكلمت عنها فيملكونها إلى الأبد، فندم الرب على الشر الذي قال إنه يفعله بشعبه»[1] وجاء في سفر التكوين«وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا»[2].

ومن أبشع صور الشرك والتشبيه، جعلهم لله الأبناء، يقول تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾[التوبة: ٣٠].

ولو تتبعنا التشبيه الحاصل في التوراة المحرفة لطال بنا المقام، كيف لا واليهود قوم التشبيه فيهم طباع ، بل هم لا يستطيعون أن يعبدوا الله وحده، لذا فالمتبع لمراحلهم التاريخية يجد أنه لا تخلو مرحلة من المراحل إلا وعبد اليهود فيها الأصنام والعجل، جاء في سفر القضاة: «وعاد بنو إسرائيل يعملون الشر في عيني الرب، وعبدو البعليم والعشتارون وآلهة إرام وآلهة صيدون وآلهة مؤاب وآلهة بني عمون وآلهة الفلسطينيين، وتركوا الرب ولم

---

(١) الإصحاح ٣٢ فقرة ١٣ ١٤.

(٢) التكوين (١ ٢٦).

يعبدون»[1]، أما التلمود فالأمر أخزى وأطم، فقد جاء فيه: أن الرب صرخ لخراب بيت المقدس وإحراق هيكل سليمان[2]، وكذلك وصفوا الرب بأنه يلعب مع الحوت ملك السمك نهارًا، أما في ساعات الليل فيقضيها في مذاكرة التلمود مع الملائكة[3].

وفيه :«ولم يلعب الله مع الحوت بعد هدم الهيكل، كما أنه من ذلك الوقت لم يمل إلى الرقص مع حواء بعد ما زينها بملابسها، وعقص لها شعرها، وقد اعترف الله بخطئه في تصريحه بتخريب الهيكل، فصار يبكي ويمضي ثلاثة أجزاء الليل يزأر كالأسد قائلًا: تبًا لي لأني صرحت بخراب بيتي وإحراق الهيكل ونهب أولادي، وشغل الله مساحة أربع سنوات فقط بعد أن كان ملء السموات والأرض في جميع الأزمان، ولما يسمع الباري تعالى تمجيد الناس يطرق رأسه، ويقول: ما أسعد الملك الذي يمدح ويبجل

---

(١) سفر القضاة، ص ١٠ ٦ ٧، وأنظر أيضًا في عبادة اليهود الأصنام سفر الملوك الثاني، ص ٢٣ ٥ ٦

(٢) التلمود: هي لفظة عبرية تعني التعاليم أو الشريعة الشفوية، ص دياب، د.محمدأحمد، أضواء على اليهودية من مصادرها م١، ص١٥١ ،دار المنار القاهرة،١٩٨٥م.
هو كتاب فقه اليهود، ويتكون من مجموعة من التعاليم التي قررها أحبار اليهود شرحًا وقد يخالف بعض ما في نصوص التوراة المحرفة، وهو مقسم إلى قسمين «المشناة» أي النص وهي الروايات التي تناقلها الحاخامات من جيل إلى جيل، ويدعون أنها تعاليم شفوية من النبي موسى عليه السلام، ص، الجمارا، ص كلمة آرامية تعني الإكمال والدراسة وهي عبارة عن التعليقات التي وضعها على المشناة الحاخامات أو فقهاء اليهود، والتلمود نوعان: أورشليم وقد كتب بين القرن الثالث والخامس الميلادي والنوع الثاني: يعرف بتلمود بابل، وكتب في القرن الخامس الميلادي، ص انظر د. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة،م٢ ص ٥٤٣،الندوة العالمية للشباب الإسلامي،الرياض،ط١٤٠٩،٢هـ. وانظرنصر الله، يوسف نصر الله، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ص ٤٧ ٤٩ وانظر مسعد، بولس حنا مسعد، همجية التعاليم الصهيونية،(تقديم محمد خليفة التونسي) ص٨٠ ٨١وص٩٦، دار الكتاب العربي، بيروت،ط١،١م ،١٩٦٩م

(٣) يوسف نصر الله، الكنز المرصود في قواعد التلمود ص ٤٧ ٤٩،(ترجمة يوسف نصرالله،دار القلم، دمشق، ط١ ،م١٤٠٨،١هـ.

مع استحقاقه لذلك، ولكن لا يستحق شيئًا من المدح الأب الذي يترك أولاده في الشقاء»[1].

ولكن ماذا عن الصفات التي ورد ذكرها في التوراة ، وهي كذلك مذكورة في القرآن ، بل جاءت السنة مؤكدة لها ناطقة بها، كاليد والعين والوجه .وهذه مسألة مهمة حصل حولها لبس وإشكال، فإننا نجد عددًا لا

---

(١) المصدر السابق، ص ص٥٣ ،٥٥، وانظر مسعد، بولس حنا مسعد، همجية التعاليم الصهيونية، ص ص١١١ .ولا أدري بماذا سيؤول ابن كمونة هذه النصوص، حيث أنه في كتابه (تنقيح الأبحاث للملل الثلاث) اليهودية والمسيحية والإسلام، نفى أن يكون في عقائد اليهود تجسيم أو تشبيه وحاول تأويل بعض هذه النصوص، وسأترك للعقلاء الحكم على كلامه حيث أنه أورد عددًا من الاعتراضات على العقيدة اليهودية ومنها «إنا نجد في التوراة التي بأيديهم مواضع كثيرة تدل على التجسيم والتشبيه وصفة الله تعالى بما يستحيل وصفه به إلى غير ذلك من الكفريات وذلك مثل أن نوحًا لما خرج من السفينة بدأ ببناء مذبح لله تعالى وقرب عليه القرابين، فاستنشق الله رائحة القتار، وأنهم ينسبون إليه الندم والغضب والمحبة » ص٣٣

وأجاب ابن كمونة عن هذه الشبه بقوله: «... وأما استنشاق قتار القرابين فهو كناية عن تقبلها، كما يقال: سمع الله دعاءه بمعنى تقبله..»، ثم أول ما ورد من نصوص تصف الله بالندم بقوله: «ومن يفعل ما يفعله النادم منا يسمى نادمًا بالمجاز، وقد نطقت كتب التوراة وكتب النبوات بأن الله لا يصح عليه الندم ، فلا بد من حمل الندم المنسوب إليه على التأويل بما قلناه ،وذلك أنه لما أهلك الله تعالى الخلائق بالطوفان أخبر قبل ذلك أنه يهلكهم وعبر عن ذلك بأنه ندم على خلقهم تمثيلًا لمن يندم على شيء فعله ،يستدرك ذلك بترك فعله» ابن كمونة،سعد منصور، تنقيح الأبحاث للملل الثالث ص٣٣ ٣٤،دار الأنصار، القاهرة، بدون طبعة ولا تاريخ.

إذا فالاستنشاق كناية عن تقبلها والندم تمثيلًا بما يندم على شيء فعله وهكذا، وبهذه الطريقة نستطيع جعل كتب الهندوس وأصحاب الأديان الوضعية كتبًا سماوية مقدسة، فالأمر هين، لأن كل النصوص التي ستجدها لا تليق بجلال الله وذاته تحمل على كناية عن كذا... وتمثيلًا بكذا... والله المستعان

وأسوق مثل هذا الكلام لنرى إلى أي حد قد يصل التأويل غير المنضبط بصاحبه بحيث لا تستطيع بعدها الوثوق بنص، لأنه بالطريقة السابقة سيحمل كل عقل تأويل الكلام على مراده وهواه مما يؤدي إلى هدم الشرائع وعدم الثقة بها.

ومع ذلك كله فلا أدري كيف سيؤول ابن كمونة تلك النصوص التلمودية المخزية والتي تنطق حروفها بالكفر والوثنية والإلحاد ولا حول ولا قوة إلا بالله.

بأس به من الكتاب والباحثين، يعتبر من يثبت هذه الصفات من المسلمين إما هو متشبه باليهود ،متأثر بهم، مستقٍ لمقالته منهم، وهذا أمر بعيد عن الصواب والحق، فشتان بين إثبات اليهود لهذه الصفات وإثبات المسلمين لها، فلما كان التشبيه والوثنية طباع في اليهود تصوروا تلك النصوص التي جاء فيها صفات الله عز وجل بأنها صفات إنسان، وهذا عائد -كما أسلفنا - إلى عدم قدرتهم على القبول بإله لا يرونه ولا يحسونه ؛ فحملوا هذه الصفات على أنها صفات بشرية. ولا أدل على ذلك من نسبتهم بعض صفات النقص التي تعد عيبًا ونقصًا لدى المخلوق، نجدهم ينسبونها لله، كالبكاء والندم، والجهل... تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا. ونحن لا نشك للحظة أن التوراة التي جاء بها موسى عليه السلام جاءت بمثل هذا التشبيه أو التمثيل، وإنما شأنها شأن القرآن الذي نزل على سيد الخلق محمد – صلى الله عليه وسلم- داعية لتوحيد الله وتنزيهه عن كل عيب ونقص ، ووصفه بكل ما يليق به من صفات الكمال والجلال، ومن لطف الله ومنِّه: أنه بقي بعض النصوص التي لم تحرف في توراتهم دالة على تنزيه الله ونفي كل تمثيل وتشبيه عنه تعالى:

جاء في الإصحاح السادس من سفر الأخبار الثاني، يقول سليمان عليه السلام: «أيها الرب إله إسرائيل لا إله مثلك في السماء والأرض»(الأخبار الثاني/ ٦-١٤)، وفي سفر صموئيل الثاني يقول داود عليه السلام: «قد عظمت أيها الرب الإله ؛ لأنك ليس مثلك وليس إله غيرك»(صموئيل الثاني ٧-٢٢)، وغير ذلك من التي تدل دلالة واضحة على نفي المثل والشبيه عن الله تبارك وتعالى.

إذًا فمن أين أتى خلل التشبيه والتجسيم عند اليهود؟. لقد جاء من نفوسهم الوثنية المادية التي لم تستطع استيعاب تلك النصوص وحملها على التنزيه، بل جعلت تلك الأوصاف التي وصف بها الإله مثل صفات الإنسان ولذا وجدناهم يصفون الإله ببعض النقائص التي يتنزه عنها

الإنسان، والمسلم لا يراوده أدنى شك أن مثل صفات النقص هذه ليس لها وجود أو ذكر في توراة موسى غير المحرفة، وإنما هي من وضع وتحريفات اليهود الذين وصفهم الله بأنهم يحرفون الكلم عن مواضعه وأنهم يكتمون ما أنزل الله.

ونؤكد أن إيراد مثل هذه العيوب والنقائص في حق الله من قبل هؤلاء القوم **إنما أتى من تصورهم للذات الإلهية أنها كذات الإنسان فقاسوا ما يطرأ على الإنسان على الله سبحانه... تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا.** وبذلك يتقرر أن إثبات الصفات التي جاء ذكرها في التوراة والقرآن ليس هو بحد ذاته تشبيهًا ، وإنما التشبيه أن نجعل الصفات الإلهية كصفات البشر ، ونجري عليها ما يجري على صفات البشر، وإلا لاعتبرنا إثبات العلم لله تعالى تشبيهًا؛ لأننا كما سبق وأنا نقلنا نصوصًا توراتية تنسب الجهل لعلم الله تبارك وتعالى، فلا يعني ذلك أن من أثبت علم الله يكون مشبهًا، وإنما التشبيه أن نجعل علم الله كعلم الإنسان، وكذا الوجود والقدرة والحياة، كل هذه الصفات وإن أطلقت على الخالق والمخلوق، فلا يعني ذلك حصول التشبيه وإنما يقع التشبيه **إذا جعلنا هذه الصفات كصفات الله تعالى**، وسيأتي مزيد تفصيل في مسألة المشترك إن شاء الله تعالى، والله أعلم.

ولعلنا بهذا التفصيل استطعنا الإجابة على الاعتراض الذي أقامه د.أحمد حجازي السقا في كتابه«الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلام» حيث يعترض على ابن حزم – رحمه الله- لأنه اعتبر اليهود مشبهة مجسمة، يقول د. السقا: «.....يقول ابن حزم :إن قول الله»أنني من السماء تكلمت معكم» يدل على التجسيم ولماذا يدل على التجسيم؟ لأنه يحدد مكانًا لله في السماء، ونسي أن الله في القرآن الكريم يقول: «أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض»(الملك ١٦)، فهل قول الله في القرآن الكريم يدل على التجسيم؟ كلا إنه لا يدل على التجسيم ،بل إن الناس

كانوا يعتقدون التشبيه، وأن الله في السماء، وأن الرحمة والعذاب ينزلان منه، فقيل لهم حسب اعتقادهم...» ويريد د. السقا من ابن حزم أن يؤوِّل نصوص التوراة كما فعل بنصوص القرآن، ويرى أن تلك النصوص التي وردت في التوراة وهي موهمة للتشبيه إنما هي من المتشابه الذي يجب حمله على تلك النصوص التنزيهية الواردة في التوراة، وبذلك يعتبر د. السقا أن حكم ابن حزم على اليهود بالتجسيم غير صحيح **إذ كيف يكون ذلك وفي القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة عن ذات الله وصفاته مثل ما في التوراة**[1].

وأحسب أن فيما قدمناه كفاية في الرد على ما أورده الدكتور السقا، إلا أننا نجد أيضًا في طيات كلامه ما سبق وأن ذكرناه عن ابن سينا ومن تأثره به : من تعليل لورود مثل هذه النصوص التي يعتبرونها من المتشابه، وأنها إنما جاءت بهذه الألفاظ لتناسب عقولهم وتقرب الذات الإلهية إلى أذهانهم، وهذا أيضًا سبق وأن ناقشناه وبينا وجه الحق فيه – إن شاء الله تعالى–.

التجسيم عند النصارى:

إن موضوع الذات الإلهية عند النصارى من أهم الموضوعات التي تناولها كتّاب الأديان بالبحث والنقد، حيث أن عقيدة التثليث التي نادى بها مجمع نيقية [2]، لم تكن هي العقيدة التي يدين بها أوائل النصارى، بل هي ليست مسلّمة لدى الفرق النصرانية في القرون الوسطى؛ حيث كان بينهم من الاختلاف حول شخصية المسيح ما جعلهم يتمزقون ويتبادلون العداء

---

(١) انظر السقا، د.أحمد حجازي، الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلام، (ص ١٢٩ ـ ١٣١، دار النهضة العربية – ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت، مصر، ط١،م١، ١٩٧٨م.

(٢) مجمع نيقية: يعرف هذا المجمع بالمجمع المسكوني الأول وبمجمع نيقية الأول نسبة إلى المدينة التي عقد فيها،وقد تم عقده في عهد قسطنطين الكبير وفي عهد البابا سلفستر الأول،انظر ديورانت، ول،قصة الحضارة ج١١ص٣٩٤،الإدارة الثقافية في ط٣، ١٦م،١٩٧٣م

الصريح؛ مما دعاهم إلى عقد مجامع مسكونية[1]، أو محلية للقضاء على أسباب الاختلاف إن أمكن ،أو للقضاء على المخالفين عن طريق حرمانهم وتحريم آرائهم على المجتمع النصراني[2]. هذه العقيدة المتناقضة كانت محل أخذ ورد بين النصارى وعلماء الملل الأخرى، مما أدى باللاهوتيين أن يبرروا هذه العقيدة ويوضحوها.

وبعيدًا عن عقيدة التثليث وغموضها وتناقضها، نركز على الصفات التي وصف بها النصارى الذات الإلهية لنرى بعدها هل وقع النصارى في التشبيه والتجسيم أم لا؟

قسّم النصارى صفات الله إلى تقسيمات مختلفة :كالإيجابية والسلبية والأدبية والذاتية والمشتركة وغير المشتركة والحقيقة والنسبية. ويعنون بالإيجابية :**الصفات الكمالية** التي تنسب إليه تعالى، وبالسلبية: الصفات التي تنفي عن الله ما لا يليق به، وبالأدبية :صفات الجمال كالقداسة والعدل والرحمة، وبالذاتية :صفات الذات كالعلم والمشيئة والقوة وغير المحدودية، وبالمشتركة: صفات توجد في البشر كما توجد في الله، كالقوة والمشيئة والحق والجودة، وبالصفات غير المشتركة: ما يختص بها الله سبحانه كالأزلية والأبدية وعدم التغير. ويعنون بالحقيقية :ما ينفرد به الجوهر الإلهي بلا تعلق بما هو خارج عنه ، كالوحدانية وعدم التغير والكمال المطلق. وأما النسبية فيعنون بها : الصفات المتعلقة بشيء خارج عنه ، كالسرمدية بالنسبة للزمن وعدم التحيز بالنسبة للمكان، والقدرة بالنسبة للخلق[3].

---

(١) المجمع المسكوني: هو المجمع العام الذي تدعى له جميع الكنائس النصرانية على اختلافها لدراسة مسائل الدين

(٢) انظر العروسي، عبد الشكور،الذات الإلهية بين الإسلام والنصرانية للدكتور ص ١٣٢، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، ط١، ٢٠٠٧م.م١

(٣) انظر أندراوس،اطسون، وإبراهيم سعيد، شرح أصول الإيمان ص ٢٩، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ط٢، م١، وانظر العروسي، الذات الإلهية بين الإسلام النصرانية ص ٥١،٥٠.

وفي الحقيقة أن تناول موضوع التجسيم والتشبيه عند النصارى يختلف عنه عند اليهودية، إذ أننا نجد في الديانة النصرانية بعض الصفات التنزيهية(والتي يضيفونها للإله) هي نفسها الصفات التي نجد الأفلاطونية الحديثة تنادي بها وتعتبرها أخص أوصاف الإله عندهم **كنفي المحدودية عن الله ونفي التحيز والتركب والتجزئة...**

هذا وقد وصف النصارى الإله بعدد من الصفات: كالسرمدية والقوة والقدرة على كل شيء، والصلاح والعدل.. إلخ. [1]وإلى الآن لم تظهر المشكلة الكبرى والتي تعد جوهر الخلاف مع النصرانية والتي لها علاقة مباشرة ببحثنا، فمع هذه الصفات التنزيهية التي أطلقها النصارى على الإله إلا أنهم آمنوا بقضية تعد مناقضة ومخالفة لكل ما ذكروه من تلك الصفات، **هذه القضية الكبرى هي قضية التجسد.**

التجسد معناه عند النصارى: أن يظهر الله للبشر في صورة ما من صور المخلوقات، وهذا التجسيد الإلهي قد بدأ في نظرهم من أيام إبراهيم عليه السلام، حينما ظهر له ملاك الرب مع اثنين من الملائكة وهو جالس على باب خيمته وظهر لزوجته هاجر في البرية على صورة ملاك حينما همَّ إبراهيم بذبح ابنه، وظهر لموسى وهو يرعى الغنم في البرية، وهذه الظهورات كلها في نظرهم ما هي إلا ظهور الابن للأنبياء متجسدًا هذه التجسدات .وبلغت هذه التجسدات ذروتها **بظهور الله في المسيح وإقامته بين البشر**[2] وقد استدل النصارى على هذه التجسدات بعدد من النصوص منها: «...فوجدها ملاك الرب على عين الماء في البرية على العين التي في طرق شور، وقال يا هاجر جارية ساراي من أين أتيت وإلى أين تذهبين ؟. فقالت :أنا هاربة من وجه مولاي ساراي، فقال لها ملاك الرب: ارجعي إلى مولاتك واخضعي تحت يديها، وقال لها ملاك الرب: تكثيرًا أكثر نسلك فلا

---

(١) انظر أندراوس، شرح أصول الإيمان، ص ٢٩ ٣ ٤٣.

(٢) العروسي، الذات الإلهية بين الإسلام والنصرانية، ص ٦٢.

يعد من الكثرة، وقال لها ملاك الرب :ها أنت حبلى فتلدين ابنًا وتدعين اسمه اسماعيل لأن الرب قد سمع لمذلتك» والنصارى يعتبرون أن ملاك الرب هو نفسه المسيح وليس المراد به ملكًا[1].

وهذا التجسيد لما ظهر ملاك الرب لموسى عليه السلام .وفي هذا النص يظهر جليًا مرادهم بملاك الرب حيث جاء التصريح بأنه الله: «.....وأما موسى فكان يرعى غنم يثرون حميه كاهن مديان، فساق الغنم إلى وراء البرية وجاء إلى جبل الله حورين ،وظهر له ملاك الرب بلهيب نار من وسط علقه، فنظروا وإذا العليقة تتوقد بالنار والعليقة لم تكن تحترق، فقال موسى أحيل الآن لأنظر هذا المنظر العظيم، لماذا لا تحترق العليقة فلما رأى الرب أنه مال لينظر ناداه الله من وسط العليقة وقال موسى موسى فقال ها أنذا، فقال: لا تقترب إلى هنا: اخلع حذاءك من رجليك لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة، ثم قال: أنا إله أبيك إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب، فغطى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله[2]. يقول القس فايز فارس معلقًا على هذا النص: «... إن ملاك الرب الذي ظهر في العليقة بلهيب نار، إنما هو شخص المسيح وكأنما كان ذلك المنظر العظيم منظر النار المتقدة في العليقة ، ولكنها لا تحرقها إشارة إلى ذلك السر العجيب، سر التجسد واتحاد اللاهوت بالناسوت في شخص المسيح ».

ويعلق د. العروسي-عافاه الله- على هذا الكلام: «.....يعني أن النصارى تميزوا بمعرفة هذا السر العظيم الخفي الذي جهله موسى ومن بعده من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام»[3]، أضف إلى أن هناك كثير من التناقضات بين النص الذي استدلوا به وبين معتقداتهم فضلًا عن أن النص

---

(١) انظر مارش، لوليم مارش، السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم، ص ج١، ص ٢٨٥ ،بدون طبعة،بيروت،مجمع الكنائس في الشرق الأدنى،١٩٧٣م،

(٢) سفر الخروج ٣: ١-٦ .

(٣) العروسي، الذات الإلهية بين الإسلام والنصرانية ص ٦٥ .

مع تحريفه بعيدًا كل البعد عما أرادوه.

إذًا فالنصارى مع تلك الصفات التي وصفوا بها الرب من عدم المحدودية والتحيز نجدهم يقعون في أشنع أنواع التشبيه، بل لو أطلقنا عليه تجسيمًا لكان عين الصواب، **بل هذا هو التجسيم إجماعًا لغة وشرعًا وعقلًا**، إذ هم يجعلون الخالق يتجسد على صورة إنسان وهذا ما يسمى بالحلول وكما سبق فهذه العملية قد تمت أكثر من مرة كان آخرها التجلي الأعظم بظهور الله في المسيح وإقامته بين البشر، وهنا لابد من التأكيد على مسألتين:

١. أن ملاك الرب هو الله ،وهذه المسألة يشرحها عوض سمعان بقوله: «...إن كلمة(ملاك) ليست في الأصل اسمًا للمخلوق الذي يعرف بهذا الاسم، بل إنها اسم للمهمة التي يقوم بها، وهذه المهمة هي تبليغ الرسائل، فالاصطلاح(ملاك الرب) معناه حسب الأصل(المبلغ لرسائل الرب) **ولما كان الرب هو خير من يقوم بتبليغ رسائله ؛لأن كل ما عداه محدود ؛ والمحدود لا يستطيع أن يعلن إعلانًا كاملًا ذاتَ أو مقاصد غير المحدود؛ لذلك يحق أن يسمي الرب من جهة ظهوره لتبليغ رسائله(بملاك الرب) بمعنى المعلن لمقاصده، أو المعلن لذاته، أو بالأحرى بمعنى(ذاته معلنًا أو متجليًا) ؛ لأنه لا يعلن ذات الله سوى الله»**[(١)].

٢. إن ملاك الرب هذا أو المتجسد الذي يظهر للأنبياء والأتقياء، إنما هو أقنوم الابن. ويؤكد ذلك عوض سمعان بقوله: «بما أن أقنوم الابن أو الكلمة هو الذي يعلن الله ، أو اللاهوت منذ الأزل الذي لا بدء فيه، لا شك أنه هو الذي كان يظهر للأنبياء والأتقياء السابق ذكرهم، تارة في هيئة ملاك، وأخرى في هيئة إنسان، لكي يعلن لهم ذات الله أو اللاهوت مع مقاصده»[(٢)].

---

(١) السقا،الله طريق إعلانه عن ذاته ص ١٢.

(٢) المصدر السابق ص ٨٧.

وقد ناقش هذه الأدلة والبواعث التي دفعت النصارى للقول بالتجسيد فضيلة الدكتور عبد الشكور العروسي-عفاه الله - وفند حججهم ورد عليهم بكلام ماتع نافع[1].

وبذلك يكون النصارى وقعوا في شر أنواع التشبيه والتجسيم لمّا قالوا: إن الله يتجلى بصورة الإنسان .وأما تلك الأوصاف التي أضافوها للإله، فلا تغني عنهم فتيلًا، بل هذه تزيد قولهم تناقضًا ومخالفة للحس والعقل.

أما أخبث الأقوال وأكثرها شرًا وسوءًا على الإطلاق، هو ادعاء النصارى الولد لله تبارك وتعالى. فهذا ذروة تشبيه الخالق بالمخلوق .وقد ذكر الله تعالى مقالتهم هذه فقال تعالى : ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة: ١٧]، وذكر عنهم أنهم جعلوا المسيح ابنًا لله كما جعلت اليهود عزيرًا ابنًا لله، فلعن الطائفتين على مقالتهم ،وبين إفكهم وكذبهم، قال تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ [التوبة: ٣٠].

وليت شعري كيف سمحت لهم عقولهم أن يأخذوا عن الأفلاطونية والإغريقية أن الله غير محدود ولا متحيز ولا مركب...؟. ونسوا أن ينزهوا ربهم عن الزوجة والولد، وتصل هذه العقول قاع العقم الفكري والسقم العقلي ، لما ينزهوا باباواتهم وعظمائهم عن الولد ، وعن النوم، ثم ينسبون هذه النقائص التي ينزهون عنها المخلوق للخالق سبحانه- تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا-، فقد ذكر ابن تيمية - رحمه الله - أن النصارى ينزهون البشر عن كثير مما يصفون به الرب يقولون: لله الولد، وينزهون كثيرًا من عظمائهم أن يكون لهم ولد، ويقول كثير منهم: إن الله ينام، والبابا عندهم لا ينام، ومثل هذا الكثير[2].

---

(١) انظر العروسي، الذات الإلهية بين الإسلام والنصرانية ص ٦٩ ٧٤.
(٢) ابن تيمية ،منهاج السنة النبوية، ص ٢، ص ٣٩٦، تحقيق محمد رشاد سالم.

مقالة التجسيم عند فرق المسلمين:

تناولنا في المباحث السابقة مفهوم التجسيم عند فرق الفلاسفة والمتكلمين، حيث إن هؤلاء على تفاوت بينهم اعتبروا إثبات الصفات لله تعالى تجسيمًا وتشبيهًا، أما في هذا المبحث فسنذكر الطوائف التي هي على النقيض من مذهب الفلاسفة والمتكلمين. وسنقتصر في هذا المقام على فرقتين من هذه الفرق وهما: الشيعة والكرامية [1]، حيث إن هذه الفرق كان لها مقال ومذهب في التجسيم، بل كما سنرى أن أول من أطلق لفظ الجسم على الله هو هشام بن الحكم الشيعي، ثم جاءت بعد ذلك الكرامية وكان لها مع مسألة التجسيم مقال وبحث طويل ، وبناء عليه سنجد اختلافًا كرّاميًا تجاه هذه العقيدة.

وذِكْر عقيدة التجسيم عند هذه الفرق يوضح لنا أولًا: ماهية التجسيم والتشبيه الذي أنكره المتكلمون ، **ويظهر ذلك إذا قارنّا مفهوم التجسيم عندهم بالتجسيم الذي وقعت فيه هذه الفرق.**

ثانيًا: كيف فهم هؤلاء المجسمة المشبهة صفات الله عز وجل وكيف أثبتوها، وهذا كله ستكمن أهميته في توضيح موقف ابن تيمية من هذه العقيدة ، وكذا نظرة المتكلمين والمتفلسفة إليها أيضًا- والله الهادي-.

أما الشيعة فقد تباين موقفهم من ذات الله وصفاته فما نجده عند متقدميهم غير العقيدة التي يدّعيها متأخروهم؛ فإن الناظر في عقيدة أوائل القوم؛ يجد تشبيهًا وتجسيمًا شنيعين فظيعين، ولا تكاد تخلو فرقة من هذه الفرق على كثرتها من هذه العقائد .بل قد عدّ علماء الفرق الروافض أول من أظهر بدعة التشبيه والتي تتضمن التجسيم كما سيأتي، يقول البغدادي - رحمه الله - وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض

---

(١) لأننا لو ذكرنا باقي الفرق التي وقعت في التشبيه الذي هو أعم من التجسيم لطال بنا المقام وسيدخل في ذلك غير هذه الفرق كالشيعة المعاصرين والصوفية الغالية (أصحاب الحلول والاتحاد وغير هؤلاء كثير) والله أعلم

والغلاة.[1] كما أكد الفخر الرازي أن بدء ظهور التشبيه في الإسلام كان من الروافض[2].

وأول هذه الفرق الشيعية هي السبئية أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي، وابن سبأ هذا قد نادى بألوهية علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – ووصفه بصفات الإله ،فقال له: أنت أنت.[3] ويعني بذلك أنت الإله.[4] وذكر البغدادي أن ابن سبأ غلا في علي – رضي الله عنه – فزعم أنه كان نبيًا، ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله، ودعا إلى ذلك قومه من غواة الكوفة فاتبعوه[5] .وقصة إحراق علي – رضي الله عنه – لهؤلاء معروفة مشهورة، يقول: – رضي الله عنه – لما رأيت الأمر أمرًا منكرًا أججت نارًا ودعوت قنبرًا، ولما رماهم علي – رضي الله عنه- في النار ما زادهم ذلك إلا كفرًا وتشبيهًا فقالوا: صح عندنا أنك الله لأنه لا يعذب بالنار إلا الله .وهذا دليل على أن نفسية القوم ونظرتهم للإله نظرة بشرية تجسيمية بحتة، فأي تجسيم وتشبيه أعظم من ذلك؟. بل أي فرق بين مقالتهم ومقالة النصارى؟ ولا شك أن من يصف البشر الناقص العاجز بأنه إله فهو أعظم مشبه مجسم فأما التشبيه فأمره ظاهر، وأما التجسيم؛ فلأنهم أطلقوا على هذا البدن(الجسم) أنه الله وهؤلاء- بلا ريب- أضافوا الإلوهية لهذا الجسم الناقص المحتاج ؛وبالتالي فيكون هذا الجسم عندهم إلهًا خالقًا. تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

فإذا تابعنا هذه العقائد عند باقي فرق الشيعة، نلمس بوضوح تلك النفسية ، التي سبق الحديث عنها ، والتي تنظر للإله نظرة بشرية مادية،

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ص ٢١٤.

(٢) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٧٣، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٨هـ

(٣) الأشعري،مقالات الإسلاميين ج، ص ٨٦.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل ج١، ص ١٧٤.

(٥) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٣.

وهذه الفكرة نكررها ونؤكد عليها؛ لنقف على الأسباب والدوافع التي كانت وراء تلك العقائد.

ولنأخذ مثلًا البيانية: وهم أتباع بيان بن سمعان التميمي ،أحد غلاة الشيعة[1]. وبيانٌ هذا قد شبه الله تعالى بصورة الإنسان، وذكروا أن له أعضاء كأعضاء الإنسان، وأن جميع أعضائه تفنى إلا وجهه -عياذًا بالله تعالى – وقد استدلوا على هذا الكفر والتجسيم بقوله تعالى﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] [2] . وإذا كانت هذه نظرة بيان للإله؛ فليس من المستغرب أن نجده يدعي الإلوهية في علي – رضي الله عنه- ويشبهه بالخالق زاعمًا أنه حل فيه جزء إلهي واتحد بجسده -على ادعائه- فكان كما زعم يعلم الغيب[3]. ووصلت سخافة وإفراط هذه النفسية الشركية أن ادعوا أن الإلوهية حلت في بيان عن طريق التناسخ، وذكروا أن بيان قال لهم: »إن روح الإله تناسخت في الأنبياء والأئمة حتى صارت في أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ثم انتقلت منه إليه»[4].

أما المغيرية وهم أتباع المغيرة بن سعيد البجلي، الذي زعم أنه المهدي المنتظر:[5] فلم يكن المغيرة أقل تجسيمًا وتشبيهًا ممن قبله ،فزعم أن معبودهم معبودهم رجل من نور على رأسه تاج، وله من الأعضاء مثل ما للرجل،

---

(١) انظر عقائد هذه الفرقة وأفكارها، الأشعري، مقالات الإسلاميين ١، ص٦٦، والبغدادي الفرق بين الفرق ص ٢١٦، و الشهرستاني،الملل والنحل ١، ص١٥٣، والسكسكي، البرهان في عقائد أهل الأديان٧٥ ٧٦.

(٢) يقول ابن حزم: «ولو كان له أدنى عقل أو فهم لعلم أن الله تعالى إنما أخبر بالفناء عما في الأرض فقط، بنص قوله الصادق: «كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» الفصل ٣، ص١٠٣ .

(٣) الشهرستاني،الملل والنحل،ج ١ ص١٥٢ ١٥٣ .

(٤) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٦.

(٥) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٨، و الشهرستاني الملل والنحل ١، ص١٧٦، الأشعري، مقالات الإسلاميين ج١، ص٦٦،ابن حزم، الفصل ج٣، ص ١٠٣، وانظر ابن الأثير، الكامل ٤، ص٢٢

وله جوف وقلب ينبع بالحكمة، وزعم أن الله جسم على حروف الهجاء وأن الألف منه مثال قدميه، والعين صورة عينيه، وشبه الهاء فقال: لو رأيتم موضعها منه لرأيتم أمرًا عظيمًا!! يقول الأشعري: يعرض لهم بالعورة وبأنه قد رآه، لعنه الله[1].

ثم المنصورية أتباع أبي المنصور العجلي، وقد شبه العجلي هذا عليًا – رضي الله عنه – بالإله وادعى فيه الألوهية فزعم قاتله الله أنه الإله[2]. وادعى أنه ابن الله زاعمًا أنه عرج به إلى السماء، وأن الله مسح بيده على رأسه، وقال له: يا بني بلغ عني ثم أنزله إلى الأرض، وكان يزعم أنه الكسف الساقط من السماء المذكور في قول الله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ [الطور: ٤٤][3]، وكما يذكر السكسكي – رحمه الله – أن يمين أصحابه كانت: «لا والكلمة» يعنون ما ذكر لهم العجلي أنه ابن الله[4].

ويستمر هذا التجسيم والتشبيه ليصل إلى فرقة الخطابية، وهم أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي[5]. وقد ذكر ابن النوبختي الشيعي أن الخطابية قالوا بإلوهية جعفر بن محمد الصادق، وصلوا وصاموا وحجوا إليه. وقالوا لبيك جعفر لبيك جعفر. وأعلنوا ذلك نهارًا بالكوفة [6]. ومن

---

(١) الأشعري،مقالات الإسلاميين ١، ص٧٢، وانظر البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٨، و ابن حزم الفصل ج٣ ١٠٦ص، و الإسفراييني،أبي المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص ١١٤ ١٢٠(تحقيق كمال يوسف الحوت)،عالم الكتب،ط١، ١٤٠٣هـ.

(٢) الشهرستاني،الملل والنحل ١، ص١٧٩،و الشيبي، د. كامل مصطفى، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر، ص ٢٦،مكتبة النهضة بغداد،ط١٩٦٩،١م

(٣) الأشعري،مقالات الإسلاميين ١/ ٧٥، و البغدادي،الفرق بين الفرق ص ٢٢١، ص ٢٦.

(٤) السكسكي، عباس بن منصور،البرهان في معرفة العقائد والأديان (تحقيق د. بسام سلامة العموش) ص ٧٥ ٧٦،مكتبة المنار، عمان، ١٩٩٦.

(٥) البغدادي،الفرق بين الفرق ص ٢٢٣، و الشهرستاني الملل والنحل ١، ص١٧٩.

(٦) النوبختي، الحسن بن موسى،فرق الشيعة، ص ٤٤، مطبعة الدولة، إستانبول، ١٩٣١م.

شركهم وتشبيههم زعمهم أن الحسن والحسين أبناء الله وأحباؤه[1]. إلى غير ذلك من مقالتهم الكفرية.

أما اليونسية: وهم أتباع يونس بن عبد الرحمن الرافضي القمي حيث زعم أن الله تعالى مجوف من أعلاه ومصمت النصف الأدنى منه .تعالى الله عن قوله علوًا كبيرًا[2].

وقد زعمت هذه الطائفة أن حملة العرش يحملون الباري، وذكروا أنهم يطيقون حمله، وشبهوه بالكُرْكي[3] الذي تحمله رجلاه وهو أقوى منهما وهما دقيقتان[4]. وكأن هذه العقول الوثنية لا تستطيع أن تجرد فكرها وذهنها من النظرة إلى المخلوق، لذا فهي تحمل كل ما وصف به الله تعالى على ما تراه من صفات المخلوقين ، وتقيس ما تتصوره عقولهم- التي لم تبلغ حتى عقول الآدميين من هذا المخلوق -على الخالق تبارك وتعالى.

فيونس بن عبد الرحمن يستدل على مذهبه الشركي التشبيهي بآية من كتاب الله ، وهو قوله تعالى: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] **وهنا يظهر الفرق العظيم بين إثبات المسلمين و المؤمنين لصفات الله عز وجل[5]، وبين إثبات هؤلاء الباطنية المجسمة.**

ومن الطوائف الشيعية التي اشتهرت بالتجسيم الجواربية: وهم أتباع

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ١/ ٧٧، ٧٨، و البغدادي الفرق بين الفرق ص ٢٢٣ ٢٢٤.

(٢) الرازي،اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩٨.

(٣) الكركي: بضم الكاف الأولى وسكون الراء بعدها كاف مكسورة فراء مشدودة، طائر يقترب من الوز، أبتر الذنب، رمادي اللون في خده لمعات سوداء قليل اللحم، صلب العظام دقيق الرجلين طويلهما، يأوي إلى الماء أحيانًا جمعه كراكي، ص ذكر ذلك محمد محي الدين عبد الحميد في تعليقاته على المقالات ج١، ص١١٠ حاشية ، ص٢=
الأشعري،مقالات الإسلاميين ، ص ج١، ص١١٠، البغدادي، والفرق بين الفرق ص ٧٦ والشهرستاني الملل والنحل ج١، ص١٨٨ وانظرابن تيمية، منهاج السنة النبوية ج١، ص٢٩٥ ٢٩٦.

(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٦.

(٥) الذهبي، لسان الميزان ٣، ص٣٤.

داود الجواربي الذي كان رأسًا في الرفض والتجسيم، يقول عنه الحافظ ابن حجر: «رأس في الرفض والتجسيم من مرامي جهنم[1]» وقد زعم أن الله جسم وأنه جثة على صورة إنسان: لحم ودم وشعر وعظم وأعضاء، وهو مع هذا لا يشبه غيره[2]، وكان يقول: إن ربه أجوف من فيه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك وأن له وفرة سوداء، وله شعر قطط[3].

ومن أشنع مقالات هذا الضال قوله: اعفوني عن السؤال عنهما واسألوني ما وراء ذلك، ويقصد بذلك الفرج واللحية أي: إنه لا غضاضة عنده أن يلتزم إثبات جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية.

وذكر الإسفراييني أن الزرارية، وهم: أتباع زرارة بن أعين الكوفي، كانوا يجعلون صفات الله تعالى حادثة مخلوقة موجودة بعد أن لم تكن ، وأنها من جنس صفات المخلوقين[4]. كما أن الله عندهم لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق لنفسه ذلك[5]، وفي الحقيقة أن مثل هذه الآراء الشركية التجسيمية توفر على الباحث في عقائد هؤلاء القوم وقتًا وجهدًا لمعرفة سبب وصولهم إلى مثل هذه الضلالات الكفرية.

ومن أبرز طوائف الشيعة التي وقعت في التجسيم، طائفة الهشامية، وهم: أتباع هشام بن الحكم الرافضي، وهشام بن الحكم هذا له بصمة واضحة في فكر التجسيم، حتى أن ابن تيميّة – رحمه الله– نقل عن ابن حزم

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ج١، ص١٨٣،الشهرستاني، الملل والنحل ١، ص١٠٥ ،ابن أبي الحديد،عز الدين أبو حامد عبد الحميد(ت٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة ١، ص٢٩٤،دار إحياء التراث العربي.

(٢) الأشعري، المقالات ج١، ص١٨٣، و الشهرستاني، الملل والنحل ١، ص١٠٥.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢٠٨، و الإسفراييني، التبصير في الدين ص ١١٩،الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩٩،مكتبة الكليات الأزهرية،القاهرة،١٣٩٨هـ.

(٤) الإسفراييني،التبصير في الدين، ص ١١٩.

(٥) الأشعري، المقالات، ص ج١، ص١١١، و البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٧٦.

أنه قال: «إن أول من قال في الإسلام: إن الله جسم هشام بن الحكم»[1] وهشام بن الحكم من المعاصرين لأبي الهذيل العلاف المعتزلي، وقد جرى بينهما مناظرات وصل إلينا بعض منها، حيث ذكر أبو الهذيل أن هشام بن الحكم وصف ربه: بأنه جسم وأنه يتحرك تارة ويسكن أخرى[2].

قال أبو الهذيل: فقلت له: أيهما أعظم إلاهك أو هذا الجبل؟ وأومأت إلى أبي قبيس[3]. فقال هذا الجبل يوفى عليه: أي هو أعظم منه.[4] والمتأمل في أقوال هشام يدرك أنه لم يختلف عن سلفه فهو في نظرته للذات الإلهية يقيس الخالق على المخلوق؛ حيث زعم أن الله جسم له نهاية وحد، طويل عريض عميق طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه، وزعموا أن له قدرًا من الأقدار كالسبيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذا لون وطعم ورائحة ومجسه، لونه هو طعمه وطعمه هو رائحته ورائحته هي مجسته[5]. ونقل الأشعري عن الجاحظ: أن هشامًا تحير في ربه حتى قال فيه في عام واحد خمسة أقاويل شبهه فيها بخلقه حتى قاسه بسبعة أشبار بشبر نفسه[6].تعالى الله عن قوله علوًا كبيرًا.

وتتجلى نظرة هشام التشبيهية – التجسيمية لذات الله تعالى، في طلبه لكيفية صفات المولى تبارك وتعالى، حتى أنه قال في صفة العلم: «إن الله يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض، ولولا

---

(١) ابن تيميّة، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٢٩١،(تحقيق محمد رشاد سالم).

(٢) انظرابن تيمية، درء التعارض ٢، ص٢٣١ ٢٣٢،تحقيق محمد رشاد سالم.

(٣) جبل في مكة قرب الحرم، ص انظر مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منهاج السنة،ج١ ،٢٦٠، حاشية ١.

(٤) انظر الإسفراييني، التبصير في الدين ص ١١٩ ١٢٠.

(٥) الأشعري، المقالات ج١، ص١٠٦، و البغدادي الفرق بين الفرق ٧١ ٧٢، والجيلاني،عبد والجيلاني،عبد القادر، الغنية لطالبي الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية ١، ص٩٣، طبعة الحلبي،ط٣، ١٣٧٥هـ.

(٦) الأشعري المقالات ج١، ص١٠٨، و البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٧٢،

ملامسته لما وراء ذلك لما درى ما هناك[1].

ولا غرابة بعد ذلك أن يصل الحد بهشام بن الحكم أن يحكم أن عليًا – رضي الله عنه – إله واجب الطاعة[2].

أما الطائفة الأخيرة من طوائف الشيعة القائلين بالتجسيم: فهم الهشامية الجواليقية، أتباع هشام بن سالم الجواليقي من كبار متكلمي الإمامية، فلم يكن الجواليقي بعيدًا عن منهج سلفه، حيث وقع هو أيضًا في أوحال التجسيم والتشبيه، حيث زعم: أن الله على صورة إنسان أعلاه مجوف وأسفله مصمت، وكان ينكر أن يكون لحمًا ودمًا وعظمًا، ويذكر أنه نور ساطع يتلألأ بياضًا، وأنه ذو حواس خمسة كحواس الإنسان ،وله يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم ، وأنه له وفرة سوداء وأنه نور أسود وقلب ينبع منه الحكمة نبع الماء من العيون[3] .هذه أبرز معتقدات القوم في ذات الله وصفاته وقد تجاوزت كثيرًا من عقائدهم التشبيهية التي ليس لها علاقة مباشرة بمسألة التجسيم كعقيدة البداء التي باتت من أبرز عقائد الشيعة قديمًا وحديثًا، وغيرها كثير، كما نلحظ بوضوح ذاك التوافق المطرد بين هذه الفرق على تشبيه الله بخلقه ووصفه تبارك وتعالى بصفات النقص **التي لا تليق حتى في المخلوق**، وكذا قياسهم الله بخلقه ، ووصفه بما هو من خصائص المخلوق. وبرغم من هذه النصوص الوافرة التي نقلناها عن طوائف الشيعة والتي تجعل الباحث يجزم دون أدنى تردد بأن القوم أوغلوا في تشبيه الله وتجسيمه إلى الحد الذي أوقعهم في دائرة الشرك عياذًا بالله

---

(١) الأشعري،المقالات ج١، ص١٠٧ ١٠٨، السفاريني،محمد بن أحمد، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية،١، ص٨٢،المكتب الإسلامي، بيروت ، ط٢ ، ١٤٢٥هـ

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل ١، ص١٨٥،

(٣) الأشعري، المقالات ١، ص١٠٨ ١٠٩، و البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٧٥، و الإسفراييني التبصير في الدين ص ١١٠، والرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩٥.

تعالى، مع هذا كله تجد بعض علماء الشيعة المعاصرين من ينفي هذه العقائد عن أوائل القوم ويعتبر أن رميهم بذلك إنما هو من قبيل البغي والإفك والعدوان.[1] ويرى البعض الآخر أن نسبة التشبيه والتجسيم للمتقدمين ناشئ من عدم فهم كلامهم ، بل إن هذه التبريرات قد اقتنع بها بعض أهل السنة[2] ، واعتبر أن الشيعة الإمامية في حقيقة أمرها وروح عقيدتها بعيدة عما تورطت فيه فرق شيعية كثيرة، والدكتور مصطفى الشكعة يستدل على هذا الرأي ببعض النصوص لعلماء الرافضة المعاصرين، كقول محمد حسين آل كاشف الغطا: «إن الشيعة يتبرؤون من تلك المقالات ويعدونها من أشنع الكفر والضلالات، وليس دينهم إلا التوحيد المحض، **وتنزيه الله عن كل مشابهة للمخلوق ، أو ملامسة صفة النقص والإمكان والحدوث.. وبطلان التناسخ والاتحاد والحلول والتجسيم**»[3].

وهذا الكلام الماتع يجعلنا ننبه إلى أصلين مهمين، نقف من خلالهما على القول الحق في هذه المسألة إن شاء الله تعالى، الأصل الأول: أن الشيعة يتبرؤن من كل كفر أو ضلال صدر من أي كان حتى ولو من بعض من ينتسب إلى المذهب، وتحقيق هذا الأصل ينبغي عليه صحة موقف الدكتور مصطفى الشكعة أو عدمه.

الأصل الثاني: هذه المقالات المنسوبة إلى الشيعة المتقدمين، هل هي ثابتة عنهم عند المتأخرين أم لا؟. فإن لم تكن ثابتة عنهم فما الدليل على ذلك؟.

ابتداءً نذكر لفتة مهمة نبه إليها د. ناصر الغفاري في رسالته القيمة أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية، وهي: أن شيوخ الرافضة المعاصرين إذا تحدثوا عن طائفتهم ورجالها ودولها نسبوا إليهم كل الفرق

---

(١) انظر الموسوي، لعبد الحسين(ت١٩٥٦م) المراجعات، ص ٣١٢ ٣١٣،دار علاء الدين للطباعة والنشر، بيروت.

(٢) مثل الدكتور مصطفى الشكعة في كتابه إسلام بلا مذاهب.

(٣) آل كاشف الغطا، أصل الشيعة وأصولها، محمد حسين، ص ٣٢،(تقديم: مرتضى العسكري) مكتبة الثقافة الإسلامية ، للطباعة والنشر،طهران.

والدول والرجال ومنهم غلاة الشيعة والمشبهة[1].

ولمناقشة الأصل الأول نطرح مثالًا واضحًا لعلاقة الشيعة وموقفهم من فرقة أجمع المسلمون على كفرها وزندقة من اعتنق أفكارها، **وهم طائفة النصيرية**[2] فيا ترى ما موقف علماء الشيعة من هذه الطائفة التي تدعي ربوبية علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – لقد حاول الشيعة الإثني عشرية إضفاء صبغة شرعية على هذا المذهب الباطني، وما ذلك إلا لأنهم ينتمون لعلي بن أبي طالب –رضي الله عنه –: ذكر محمد حسن الشيرازي في رسالة سماها«العلويون شيعة أهل البيت»، أنه التقى بالنصيريين في سوريا ولبنان، وذلك بأمر مرجعهم الديني محمد الشيرازي وقال: إنه قد وجدهم من شيعة آل البيت الذين يتمتعون بصفاء الإخلاص، وبراءة الالتزام بالحق، وأنهم ينتمون إلى علي بن أبي طالب بالولاية ، وبعضهم ينتمي إليه حتى بالنسب، ثم ذكر أن العلويين والشيعة كلمتان مترادفتان مثل كلمة الإمامية والجعفرية، فكل شيعي هو علوي العقيدة ، وكل علوي فهو شيعي المذهب[3].

ويقول الكاتب النصيري أحمد علي حسن: «وقد شهدت بنفسي مجالس للإمام السيد الصدر إمام الشيعة في لبنان، عقده في أحد بيوت العلويين في طرابلس في لبنان، أعلن فيه صحة الأخوة بين الطرفين، وعلى هذا الأساس عين سماحته مفتيًا جعفريًا من العلويين هناك[4].

بل نجد محمد جواد مغنية الشيعي يقوم بزيارة النصيرية ،ويتبادل معهم

---

(١) انظر: الغفاري،د.ناصر بن عبدالله بن علي،أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد، ٣، ص٩٧٧، ط٢، ١٤٣١هـ. وهي رسالة مهمة قيمة في بابها.

(٢) النصيرية: إحدى الفرق الباطنية الغلاة، ظهرت في أوائل القرن الثالث الهجري، وانشقت عن الشيعة الاثنى عشرية، وسمو بذلك نسبة إلى محمد بن نصير الذي كان من موالي بني نصير وهذه الطائفة إلى يومنا هذا تدين بالكفر والإلحاد .

(٣) الشيرازي، محمد حسن، العلويين شيعة أهل البيت،ص٢ ٣،دار صادق، بيروت.

(٤) النصيري،أحمد علي حسن، المسلمون العلويون في مواجهة التجني،ص١٢٦،الدارالعالمية للطباعة والنشر،بيروت، بدون طبعة.

الرسائل واللقاءات، وقد نقل أحمد علي حسن النصيري نص بعض هذه الرسائل، حيث جاء في رسالة وجهها مغنية إلى الشاعر عبد اللطيف إبراهيم مؤرخة في ٢٣/ ٤/ ١٩٦١م ما يلي: إنني جد مغتبط ومرتاح النفس إلى أقصى الحدود بعد زيارتي للإخوان الكرام العلويين، لقد لمست منهم الإخلاص والإيمان، والتمسك بالدين الصحيح، وأيقنت عين اليقين بأنه لا فرق بيننا وبينهم في شيء والحمد لله وألف شكر، وإنني سعدت كثيرًا بالإخوان العلويين بعامة وبكم خاصة، أخي نحن وأنتم يد واحدة في سبيل واحد، إلى غاية واحدة[١].

بل هذه النظرة للمذهب العلوي(النصيري) باتت غالبة على جل الشيعة الإمامية، وما على الباحث إلا أن يتصفح شبكة (الإنترنت) ليرى التضامن بين المذهبين، بل والدفاع الكبير عن الإثني عشرية لمذهب النصيرية، معتبرين أن إثارة الفتن ضد المذهب النصيري **إنما هو من قبل اليهود الوهابيين**[٢]، وبذلك تتضح الإجابة عن الأصل الأول، ولا شك أن عقائد النصيرية الكفرية لا تخفى على طالب العلم المبتدئ ، فضلًا عن الإمام السيد آية الله! فمن لا ينكر عقائد النصيرية والتي هي كفر بإجماع المسلمين، بل يعتبرها من مذهبه ويعتبر أصحابها مسلمين مخلصين لا يبعد عليه إدخال المشبهة المجسمة في مذهبه، **معتبرًا إياهم أئمة أصحاب عقيدة تنزيهية صافية! ومن الصعب توضيح الواضحات!** لذا فليس من المستغرب أن نجد محسن الأمين العاملي أحد علماء الشيعة المعاصرين يقول عن الهشامية واليونسية والشيطانية وغيرهم: «.. إنهم عند الشيعة الإمامية كلهم ثقات صحيحوا العقيدة، فكلهم إمامية وإثنا عشرية»[٣].

---

(١) النصيري، المسلمون العلويون ص ١٥٣.

(٢) انظر منتديات يا حسين، مقال بعنوان العقيدة العلوية التي يسميها اليهود الوهابيين (النصيرية)، وكذلك موقع: مركز الإشعاع الإسلمي للدراسات والبحوث الإسلامية، مقال بعنوان هل العلويين شيعة، WWW.YAHOOSIEN.COM، WWW ISLAM4U.COM.

(٣) العاملي، محسن الامين، أعيان الشيعة ١، ص٢١ دار التعارف بيروت، وانظر: الغفاري أصول مذهب الشيعة الإمامية والإثنا عشري ٣، ص٩٧٧.

*أما الأصل الثاني: فلا شك أن هذه العقائد ثابتة عن هؤلاء المتقدمين **بل إن تواطؤ الشيعة القدامى على مثل هذه العقائد التشبيهية التجسيمية لهو التواتر أو يكاد**، فقد سبق أن نقلنا عقائد ما يقارب اثنتي عشرة طائفة ،كلها غلت في تجسيم، وتشبيه الإله إلى الحد الذي يجمع المسلمون على تكفير القائل به، بل وقوع الشيعة في هذا التجسيم والتشبيه قد اعترف به الشيعة أنفسهم، كما نقل ابن النوبختي ما قاله بيان بن سمعان.[1] ومن المعاصرين د.كامل مصطفى الشيبي الشيعي الذي اعترف بأن مذهب الشيعة المعاصر قد استوعب عقائد فرق الشيعة القدامى، ومنها العقائد التشبيهية، يقول د. الشيبي: «... ولكن يجب أن نشير قبل أن نضع القلم بأن ما مر بنا من أفكار الشيعة مما كان خاصًا بفرقة بعينها لم يلبث أن دخل كله في التشيع الاثني عشري، ودعم بالحجج العقلية وبالنصوص![2] ، والتشيع الحالي إنما هو زبدة الحركات الشيعية كلها، من عمار، وحجر بن عدي إلى المختار إلى بيان بن سمعان إلى غلاة الكوفيين إلى الزيديين والإسماعيليين، ثم الإمامية التي صارت إثنا عشرية وقام بعملية المزج متكلموا الشيعة ومصنفوها[3].

وبلغ الأمر بالجاحظ كما نقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – أن ذكر أنه ليس على ظهر الأرض من رافضي إلا وهو يزعم أن ربه مثله[4].

---

(١) النوبختي، فرق الشيعة ص ٢٩.

(٢) ومما يذكر: أن الشيعة قد أدخلوا في مرحلة من المراحل الفلسفة والمنطق في دراساتهم وكتبهم، والحق أن هذه فبركة لتحسين صورة المذهب المشوهة والتي لا تقبلها حثالة العقول من بني آدم فضلًا عن العقلاء منهم، وما ذاك إلا لتغطية المذهب وستره ببعض العبارات المنطقية الفلسفية ولكن يأبى الحق إلا أن يكون أبلج.!.

(٣) الشيبي،الصلة بين التصوف والتشيع،ص ٢٣٥.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١ص؟، وتنبه أيضًا: إلى أن الشيعة منذ أواخر المائة الثالثة بدؤوا بالتأني في عقائد المعتزلة إلى أن جنحوا للتأويل المحض، يقول ابن تيمية: «.... ولكن في أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة في أقوال المعتزلة كابن النونجتي، صاحب كتاب الآراء والديانات وأمثاله، وجاء بعد هؤلاء المقيدين النعمان وأتباعه،ابن تيمية، منهاج السنة ١، ص٧٢ ٧٣.

وبهذا التقرير تتضح ماهية التجسيم الذي وقع فيه الشيعة، وعرفنا تلك النفسية التشبيهية التي نظر من خلالها الشيعة إلى ذات الله عز وجل وصفاته.

لننتقل بعد ذلك إلى فرقة أخرى من الفرق الإسلامية التي وقعت في التجسيم، وهي وإن كانت أقل تشبيهًا وتجسيمًا من الشيعة، بل و استخلاص عقيدة هذه الطائفة أصعب وأدق من التي قبلها، ومع ذلك فهي تشكل لبنة أساسية في فكر التجسيم، وخلال دراسة هذه الطائفة ستتضح الرؤيا بشكل أوسع ، إلى مفهوم التجسيم مقارنة بين الفرق وهذه الفرقة وهي الكرامية.

التجسيم عند الكرامية :

الكرامية هم أتباع محمد بن كرام السجستاني[1]. وقد عد أصحاب المقالات ابن كرام من مشبه الصفات، يقول الشهرستاني: «وإنما عددناه من الصفاتية ؛ لأنه كان ممن يثبت الصفات ؛ إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه..»[2] فقد أثبت الكرامية من الصفات: العلم والقدرة والحياة والمشيئة، وربما زادوا السمع والبصر، وكذا اليدين والوجه، صفات قديمة قائمة بذاته، وقالوا له يد لا كالأيدي ووجه لا كالوجوه[3]، والكرامية وإن بلغ عددهم اثنتا عشرة فرقة، وأصولهم إلى ست فرق[4] ، إلا أن معرفة

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن خزاية السجستاني العابد المتكلم، إمام الكرامية، ذكر السكسكي أنه خرج من نيسابور ومعه ثمانمائة كتيبة من أجل الناس غر التبع، وذكر نسلهم وأن لباسهم البرانس والمسابح في أيديهم، ومات ابن كرام في بيت المقدس سنة ٢٥٥ هـ، من مؤلفاته كتاب (عذاب القبر) كما ذكر الشهرستاني والبغدادي، انظر ترجمة في لسان الميزان ٦، ص٤٧٨، والاعلام ٧، ص١٤ وللتوسع انظر مختار، د. سهير،التجسيم عند المسلمين ص ٤٥ ١٦.

(٢) الشهرستاني،الملل والنحل، ص ص ١٠٨ ، وابن تيمية،مجموع الفتاوى ٦، ص٥١.

(٣) الشهرستاني،الملل والنحل ، ص ص ١١٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

معتقداتهم وتقريرها يعيقها أمران: الأول: أن هذه الآراء لم تصدر عن علماء معتبرين بل هم كما يصفهم الشهرستاني أغنام جاهلين، فمن الصعب إذًا أن نقرر هذه الأقوال على أنها مذاهب ننسبها لهذه الطائفة. الثاني: لم يصل إلينا أي كتاب للكرامية أنفسهم يقررون فيه مذهبهم، حتى كتاب عذاب القبر الذي اعتمد عليه أصحاب المقالات لم يصل إلينا حتى الساعة.

وقبل عرض عقائد بعض فرق الكرامية نشير إلى بعض آراء ابن كرام نفسه لا سيما فيما يتعلق بمسألة الصفات، ومنها:

قوله أن الله على عرشه استقرارًا، وعلى أنه بجهة فوق ذاتنا .كما أطلق على الله اسم الجوهر، حيث قال في كتابه(عذاب القبر): إنه إحدى الذات، إحدى الجوهر، وإنه مماس للعرش من الصفحة العليا، وكذلك جوز على الله الانتقال والتحول وأبرز هذه الآراء وصفه الله تعالى بأنه جسم[1].

ولنتأمل الألفاظ التالية: الاستقرار، الجوهر، المماسة من الصفحة العليا، الانتقال، التحول. وسيأتي التعليق على مدلول مثل هذه العبارات. وأما فرق الكرامية التي وصلت إليها بعض آرائهم كالمهاجرية وهم :أتباع إبراهيم بن مهاجر النيسابوري، فقد أطلقوا على الله أنه جسم، وأن أسماءه أعراض حالة فيه، بل زعموا أن الله عرض حال في جسم قديم، والرحمن عرض آخر والرحيم عرض ثالث....، وكذلك كل اسم لله تعالى عرض غير الآخر[2].

والهيصمية وهم :أتباع أبي عبد الله محمد بن الهيصم الكرامي، وابن الهيصم كان له دور كبير في نشر المذهب الكرامي؛ ببذله جهدًا كبيرًا في تفسير المصطلحات التي أطلقها ابن كرام؛ بل هو كما ذكر الشهرستاني حاول إرمام مقالة ابن كرام في كل مسألة حب ردها من المحال الفاحش إلى

---

(١) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٦، و الشهرستاني،الملل والنحل ص ١٠٨ ١٠٩.
(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢٢٤.

نوع يفهم فيما بين العقلاء ؛ وأبرز هذه الترميات لفظ الجسم الذي أطلقه ابن كرام على الله تعالى، ففسر ابن الهيصم الجسم هنا بأنه القائم بالذات[1].

والمتأمل في وصف ابن كرام الله تعالى بالجوهر، وكذا وصف ابن المهاجر الله بأنه جسم، وأن أسماءه أعراض ليستفيد أن يكون مرادهم بالجسم أنه القائم بالذات ، أضف إلى ذلك أنهم لم ينقل عنهم أنهم فسروا الجسم بذلك، لكننا لا نملك إلا أن نجعل هذه المعنى أقصد، كون الجسم هو القائم بالذات، أحد الأقوال الموجودة في المذهب، ولذا نجد أن ابن تيميّة - رحمه الله - يذكر أن الكرامية متفقون على أن الله جسم لكن يحكى عنهم نزاع في المراد بالجسم المشهود عن ابن الهيصم الكرامي، من نظار الكرامية أنهم يفسرون مرادهم بإطلاقهم لفظ الجسم على الله تعالى، فيقولون المراد بذلك أنه تعالى موجود قائم بنفسه مشار إليه[2]، وقد قرر ابن الهيصم أصلا مهمًا في فهمه للصفات، سبق أن ذكرناه وسيأتي التأكيد عليه وهو: أن الذي أطلقه المشبهة من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم بيده ،وأنه استوى على عرشه ، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق، وذلك أنا لا نعتقد من ذلك شيئًا على معنى فإنه: من جارحتين وعضوين تفسيرًا لليدين[3] ، ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيرًا للاستواء ولا تردد في الأماكن التي تحيط به تفسيرًا للمجيء، وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف وتشبيه، وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة[4] [5].

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ص ١١٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٥، ص٤٢٨.

(٣) هل تجد اختلافًا بين مذهب المتقدمين من الأشاعرة وبين هذا القول؟؟

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل ص ١١٢.

(٥) ويظهر من خلال بعض الحوادث التاريخية أن مذهب الهيصمية كان له رواجه وتأثيره على الناس، من ذلك ما ذكر ابن الأثير في الكامل أن أحد القضاة ويدعى مجد الدين بن عبد =

ومن خلال دراسة آراء هذه الفرقة حتى في غير مسألة التجسيم لحظت أنهم يأخذون بعض المقدمات الفلسفية والكلامية على أنها مسلمات ، ثم يضطرون بعدها للالتزام بما تتضمنه هذه المصطلحات، كإطلاقهم لفظ الجسم على الله، فألمس – والله أعلم – أن القوم لما سلموا لمعنى الجسم في مفهومه الكلامي وجدوا أنه لا يمكن أن يكون الموجود إلا جسمًا فأطلقوا على الله لفظ الجسم وعلماؤهم قالوا: إنه لا كالأجسام لينفوا عنه خصائص الجسم المخلوق، ويفسروا بعدها هذا الجسم بأنه الموجود أو القائم بنفسه(١).

وهذه معانٍ لا شك أنها محل اتفاق عند أهل السنة قاطبة، لنقول بعدها

= الحميد المعروف بابن القدوة وهو أحد أئمة الهيصمية، وقعت بنيه وبين أبي عبد الله الرازي مناظرة، استطال فيها الرازي فسبه وشتمه وبالغ في إيذائه وهو لا يزيد على القول: لا يفعل مولانا، ولا وأخذك الله، استغفر الله فانفصلوا على هذا، فقام ضياء الدين، وهو ابن عم الملك غياث الدين وزوج ابنته، فشكر إلى غياث الدين، وذم الفخر ونسبه إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة فلم يصغ غياث الدين له، فلما كان الغد وعظ ابن عمر المجد بن القدوة بالجامع، فلما صعد المنبر، قال بعد أن حمد الله وصلى على النبي – صلى الله عليه وسلم : لا إله إلا الله (**ربنا آمنا بما أنزلت وأتبعنا الرسول فاكتبا مع الشهدين**) [آل عمران: ٥٣]، أيها الناس إنا لا نقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم ، وأما علم أرسطا طاليس وكفريات ابن سينا وفلسفة الفارابي، فلا نعلمها فلأي حال يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه! وبكى وضج الناس وبكى الكرامية واستغاثوا بإيإنهم من يؤثر بعد الرازي من السلطان وثار الناس من كان جانبا. وامتلأت البلد فتنة.. فبلغ ذلك السلطان ووعدهم بإخراج الفخر من عندهم، وقد وصف ابن الأثير هذه الحادثة بأنها كانت فتنة عظيمة عمت الرعية والملوك والأمراء، انظرابن الأثير، الكامل في التاريخ(تحقيق خليل مأمون شيحا) ج٩،ص ٥١٨ ٥١٩، دار المعرفة، بيروت، ص ط١، ص٢٠٠٢.

(١) وهذا حقًا ما يميز شيخ الإسلام ابن تيميّة، حيث أنه – رحمه الله – لم يسلم لمن خالفهم الرأي ما قرروه من مسائل اعتبروها هم مسلمات وبدهيات لا تقبل الجدل أو النقض، فقام – رحمه الله - وفند هذه المقدمات وردها وبين أنها متناقضة في نفسها، حتى ظن مخالفوه أنه ينفي أو ينكر ما تسعى هذه المقدمات لإثباته، كلفظ الجسم مثلًا، فإن ابن تيمية – رحمه الله – أنكر بعض المقدمات أو الأدلة التي استخدمها المتكلمون لنفي هذا اللفظ وهذا لا يعني البتة أن الرجل يثبت هذا اللفظ، وسيأتي مزيد توضيح لهذه المسألة، إن شاء الله.

أننا لا نستطيع اعتبار الكرامية عن بكرتهم مجسمة محضة ،لا سيما مع مقالتهم(جسم لا كالأجسام) وتفسيرهم الجسم بأنه الموجود والقائم بنفسه وهذا اجتهاد أسال الله أن يكتب له الصواب، والله الموفق.

وهنا تظهر مسألة جديدة وهي مقولة أن الله جسم لا كالأجسام، أو تفسير الجسم بمعنى الموجود أو القائم بنفسه، فهل تعد هذه المقولة من قبيل التجسيم والتشبيه؟؟

لقد تناولت جل الكتب الكلامية: كالتمهيد والشامل وأبكار الأفكار وغيرها هذه المسألة وبينت حكمها؛ حيث اعتبروا أن من أطلق لفظ الجسم وأراد به معنى الوجود أو القيام بالنفس ، فلا خلاف معه إلا في التسمية، وكذا من قال : إنه جسم لا كالأجسام ، فنفى لوازم الأجسام وخصائصها.

يقول الإيجي – رحمه الله –: «المقصد الثاني: في أنه تعالى ليس بجسم، وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم كالكرامية، وقالوا: هو جسم: أي موجود، وقوم قالوا: هو جسم أي قائم بنفسه، فلا نزاع معهم إلا في التسمية، ومأخذها التوقيف ولا توقيف، والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة، فقيل: من لحم ودم كمقاتل بن سليمان، وقيل: نور يتلألأ»[1]، ومقصود العضد الإيجي – رحمه الله – أن من يسمي الله بأنه جسم ، ويقصد به هذه المعاني، فالنزاع والخلاف ليس على هذه المعاني التي قصدها، وإنما على إطلاقه لفظ الجسم على الله والشرع لم يأذن به ؛ لأن أسماء الله توقيفية.

يقول ابن حزم – رحمه الله –: «ومن قال أن الله تعالى جسم لا كالأجسام، فليس مشبهًا لكنه ألحد في أسماء الله تعالى؛ إذ سماه عز وجل بما لم يسم به نفسه....» ويقول أيضًا: «فإن قالوا منعتم القول :بأنه جسم لا كالأجسام قيل لهم – وبالله تعالى التوفيق–: لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حي وقدير وعليم ما سميناه بشيء من ذلك، لكن الوقوف عند النص

---

(١) الايجي، المواقف ج٢، ص٣٨.

فرض، ولم يأت نص بتسميته تعالى جسمًا لو قام البرهان بتسميته جسمًا .بل البرهان مانع من تسميته بذلك تعالى، ولو أتانا نص بتسميته تعالى جسمًا ؛لوجب علينا القول بذلك، وكنا حينئذ نقول :إنه لا كالأجسام كما قلنا في عليم قدير[1]، وبذلك يتضح جوهرية الخلاف بين الكرامية والمتكلمين لنتساءل بعد ذلك هل كان ابن تيمية - رحمه الله - من أصحاب هذا القول؟.

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل (ج١، ص ٣٢٤).

الفصل الثاني:

موقف ابن تيمية
من عقيدة التجسيم والتفويض

المبحث الأول :

مفهوم التجسيم عند ابن تيمية « رحمه الله »
وموقفه من أصحاب هذه العقيدة

المبحث الثاني :

مذهب ابن تيمية في المسائل التي فيها
شبهة التجسيم

المبحث الثالث :

مفهوم التفويض عند السلف كما قرره
المتكلمون وابن تيمية

المبحث الرابع :

الذين نسبوا التجسيم لابن تيمية من المتقدمين
مع بيان أدلتهم عرضًا ونقدًا

المبحث الخامس

الذين نسبوا التجسيم لابن تيمية من
المعاصرين عرضًا ونقدًا

المبحث الأول

مفهوم التجسيم عند ابن تيمية « رحمه الله »
وموقفه من أصحاب هذه العقيدة

مفهوم الجسم لغة عند ابن تيمية – رحمه الله-:

يتضح المفهوم اللغوي للجسم عند شيخ الإسلام، من خلال رفضه للمفهوم اللغوي الذي ذكره المتكلمون للجسم، وقد سبق ذكر مفهوم الجسم لغةً عند المتكلمين، وفي هذا المقام سنبين نظرة ابن تيميّة – رحمه الله – للجسم لغة ثم نرى أيهما وافق اللغة ابن تيميّة أم المتكلمون؟

يرى ابن تيميّة – رحمه الله – أن الجسم عند نقلة اللغة هو الجسد، ومن المعروف في اللغة أن هذا اللفظ يتضمن الغلظ والكثافة، وبناءً عليه فشيخ الإسلام لا يعتبر أن الأشياء القائمة بنفسها إذا كانت لطيفة كالهواء وروح الإنسان تسمى جسمًا، ويذكر ابن تيمية – رحمه الله – عن أهل اللغة أنهم يعتبرون كل ما هو زائد على الآخر [هذا أجسم من هذا، ولا يقولون: هذا المكان الواسع أجسم من هذا المكان الضيق وإن كان أكبر منه[1]، وإن كانت أجزاؤه زائدة على أجزائه، وهنا نقطة البحث، فقد مر بنا أن المتكلمين يعتبرون كل ما تكوّن من جزأين أنه جسم، وينسبون ذلك للّغة، فاللغة عند المتكلمين إنما تعتبر هذا الشيء أجسم من ذاك ؛لأنه أكثر أجزاء منه، وهذا المعنى اللغوي للجسم هو الذي يرفضه ابن تيمية وعليه فالجسم لغة عنده: هو الجسد المتضمن للغلظ والكثافة، وينقل ابن تيمية هذا المعنى عن أئمة اللغة كالجوهري والأصمعي وابن السكين وغيرهم يقول شيخ الإسلام: «بل الجسم عندهم هو البدن كما نقله غير واحد من أئمة اللغة، وهو مشهور في كتب اللغة، قال الجوهري في(صحاحه) المشهور:« قال أبو زيد: الجسم الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان، وقال الأصمعي: الجسم والجثمان

---

(١) ابن تيميّة، شرح حديث النزول، ص ٧١.

الجسد، والجثمان الشخص، قال: والأجسم الأضخم بالبدن وقال ابن السكين: تجسمت الأمر، أي ركبت أجسمه، وجسيمه أي معظمه...»[1]، وقال ابن السكين أيضًا: «وكذلك جَسَّمتُ الرمل والجبل أي ركبت أعظمه، والأجسم الأضخم، قال عامر بن الطُفيل: لقد علم الحي من عامر بأن لنا الذروة الأجسما»[2] «وعليه فلا يقال للهواء جسم ولا للنفس الخارج من الإنسان جسم ولا لروحه المنفوخة فيه جسم»[3].

ويدعم ابن تيميّة رأيه بأن لفظ الجسم قد ورد في موضعين من القرآن في قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧] وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡ﴾ [المنافقون: ٤]، والجسم في هاتين الآيتين إما أن يفسر بالصفة القائمة في المحل وهو القدر والغلظ، كما يقال هذا الثوب له جسم، وهذا ليس له جسم أي: له غلظ وضخامة بخلاف هذا، وقد يراد بالجسم نفس الغلظ والضخم [4]، وبذلك فلا خلاف بين المفهوم الذي جاءت به اللغة للجسم، ومفهوم الجسم في القرآن الكريم.

وهذا المعنى اللغوي للجسم هو الذي يعتمده ابن تيميّة لا سيما وأنه موافق للمعنى الذي جاء به القرآن وعليه فقد خطّأ ابن تيمية مفهوم الجسم عند المتكلمين، حيث أنهم -أي المتكلمين- اعتبروا الجسم ما تركب من جزأين فصاعدًا على اختلاف بينهم في عدد الأجزاء كما سبق تفصيل ذلك، وتزداد حدة النزاع بين الفريقين عندما يجعل المتكلمون: الجسم هو المركب من الأجزاء المفردة، وكل مشار إليه فهو مركب عندهم فيسمونه جسمًا، وهذا ما يرفضه ابن تيميّة بشدة خاصة تسميتهم كل ما يشار إليه جسمًا.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٠، ابن تيميّة، منهاج السنة النبوية، ج٢، ص٥٣٠، ابن تيميّة، بيان التلبيس، ج١، ص٥٠٥، ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ج٣، ص٣٢ - ج١٢، ص٣١٦ - ج١٧، ص٣١٣ ٣١٥.

(٢) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٣١٤ ٣١٥.

(٣) المصدر نفسه، ج١٧، ص٣١٥.

(٤) ابن تيميّة، شرح حديث النزول، ص ٧٠.

وقد أبطل ابن تيميّة هذه الدعوى -أي تسمية كل ما يشار إليه جسمًا- من عدة أوجه:

«أولًا: أنه قد علم بنقل الثقات عنهم والاستعمال الموجود في كلامهم أنهم لا يسمون كل ما يشار إليه جسمًا، ولا يقولون للهواء اللطيف جسمًا، وإنما يستعملون«لفظ الجسم» كما يستعملون لفظ الجسد ، وهكذا نقل عنهم أهل العلم بلسانهم :كالأصمعي وأبي زيد الأنصاري وغيرهما، كما نقله الجوهري في صحاحه، فلفظ الجسم عندهم يتضمن معنى الغلظ والكثافة ، لا معنى كونه يُشار إليه.

ثانيًا: أنهم لم يقصدوا بذلك كونه مركبًا من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة، بل لم يخطر هذا بقلوبهم، وإنما قصدوا معنى الكثافة والغلظ – فإذا قال المتكلمون: أن هذه الكثافة والغلظ إنما تكون بسبب الجواهر الفردة – فيجيب ابن تيميّة: وأما كون الكثافة والغلظ تكون بسبب كون الشيء في نفسه غليظًا كثيفًا، كما يكون حارًا وباردًا وإن لم تكن حرارته وبرودته بسبب كونه مركبًا من الجواهر الفردة، فالجسم له قدر وصفات، وليس صفاته لأجل الجواهر فكذلك قدره، فهذا ونحوه من البحوث العقلية الدقيقة لم تخطر ببال عامة من تكلم بلفظ الجسم من العرب وغيرهم.

ثالثًا: أن من المعلوم أن اللفظ المشهور في اللغة الذي يتكلم به الخاص والعام ويقصدون معناه لا يجوز أن يكون معناه مما يخفى تصوره على أكثر الناس ويقف العلم بصحة ذلك المعنى على أدلة دقيقة عقلية ويتنازع فيها العقلاء، فإن الناطقين به جميعهم متفقون على إرادة المعنى الذي يدل اللفظ عليه في اللغة «وما كان دقيقًا لا يفهمه أكثر الناس لا يكون مراد الناطقين به وكذلك ما كان متنازعًا فيه، ولهذا قال من قال من الأصوليين: اللفظ المشهور لا يجوز أن يكون موضوعًا لمعنى خفي لا يعلمه إلا خواص الناس» [1] ، وهذا الكلام يعد بمثابة القواعد التي ينتهجها ابن تيمية إزاء

(١) ابن تيميّة ،منهاج السنة النبوية، ج٢، ص٥٥٠ ٥٥١، ابن تيميّة، شرح حديث النزول ص ٧٢.

مثل هذه المصطلحات، ثم إن أهل اللغة لا يسمون الأشياء القائمة بنفسها إذا كانت لطيفة : كالهواء وروح الإنسان – وإن كان لبعضه مقدار يكون بعضه أكبر من بعض – جسمًا، ولا يقولون في زيادة أحدهما على الآخر هذا أجسم من هذا[1] – فإذا أردنا عقد محاكمة بين ما قرره ابن تيميّة من المفهوم اللغوي للجسم وبين ما قرره المتكلمون، نجد أن كتب اللغة تنصر ابن تيميّة بكل وضوح، وما على القارئ الكريم إلا أن يعقد مقارنةً بين ما ذكرناه في المبحث الأول(الجسم في اللغة) – حيث نقلنا هناك أقوال أئمة اللغة في لفظ الجسم وحاولنا استقراء السياقات التي وردت خلالها كلمة جسم– وبين ما نقله ابن تيميّة عن اللغة في معنى هذا اللفظ ،فإننا سنجد توافقًا وتطابقًا بين كلام الرأيين، وقد سبق في مبحث(الجسم عند الأشاعرة) أننا لم نجد إطلاقًا أن الجسم هو المؤلف المركب فضلًا عن أن نجد أي ذكر للجزء الذي لا يتجزء وهو ما يتركب منه الجسم عند المتكلمين، والله أعلم.

إذا تقرر ذلك فإن مفهوم الجسم اصطلاحًا عند ابن تيمية هو نفس المفهوم اللغوي الذي سبق بيانه، وهو نفس المفهوم الذي جاء في سياق الآيات التي ورد فيها لفظ الجسم ، وهذا التوافق بين المفهومين :اللغوي والاصطلاحي عند ابن تيميّة ، لم يأتِ عبثًا ، وإنما هو منهج وتقعيد يعتمده ابن تيميّة مع الألفاظ والمصطلحات المجملة. وسنعقد لذلك مبحثًا مستقلًا – إن شاء الله تعالى–.

موقف ابن تيميّة من المفهوم الاصطلاحي للجسم عند الفِرَق:

سبق ذكر اختلاف الفرق – فلاسفة ومعتزلة وأشاعرة وكرَّامية– حول مفهوم الجسم، وابن تيميّة – رحمه الله– قد ناقش جميع هذه المفاهيم وكان له موقف صريح منها.

---

(١) ابن تيميّة، شرح حديث النزول، ص ٧١.

ابن تيميّة يحدد معالم الخلاف:

يقول – رحمه الله –: ... فظهرت مقالة الجهمية النفاة – نفاة الصفات – قالوا لأن إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، والله سبحانه منزه عن ذلك ؛ لأن الصفات التي هي العلم والقدرة والإرادة ونحو ذلك أعراض ومعانٍ تقوم بغيرها، والعَرَض لا يقوم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم، لأن الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث قالوا: وبهذا استدللنا على حدوث الأجسام فإن بطل هذا بطل الاستدلال على حدوث الأجسام... قالوا: وإذا كانت الأعراض التي هي الصفات لا تقوم إلا بجسم والجسم مركب من أجزائه، والمركب مفتقر إلى غيره ولا يكون غنيًا عن غيره واجب الوجود بنفسه...

قالوا: ولأنه لو قامت به الصفات لكان جسمًا، ولو كان جسمًا لكان مماثلًا لسائر الأجسام، فيجوز عليه ما يجوز عليها، ويمتنع عليه ما يمتنع عليها »أ هـ[1]. فمحاور المسألة تقوم على ما يلي:

أولًا: أن الصفات أعراض والعرض لا يقوم إلا بالجسم.

ثانيًا: أن الجسم مركب من أجزاء والمركب مفتقر إلى غيره.

ثالثًا: أن الجسم محدود متناهٍ، ولو كان له صفات لكان كذلك، إذًا فلا بد أن يكون له مخصص خصصه بقدر دون قدر.

رابعًا: أن لو كان جسمًا لكان مماثلًا لسائر الأجسام، والأجسام متماثلة.

هذه المقدمات هي محور النقاش في هذه المسألة وقد سبق مناقشة مسألة الجوهر المفرد وكذا مسألة تماثل الأجسام. ولا شك أن ابن تيميّة – رحمه الله – قد تطرق لهاتين المقدمتين، وكان له رأي واضح فيهما، إذ عليهما تنبني معظم أراء وأقوال الفرق الأخرى – الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة–.

---

(١) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج٦، ص٣٤.

موقف ابن تيميّة من مفهوم الجسم عند الفلاسفة والمتكلمين:

سبق بيان مفهوم الجسم عند الفلاسفة وكذا المتكلمين : من معتزلة وأشاعرة . وفي هذا المبحث سنذكر موقف شيخ الإسلام من كلا المفهومين ، ومن خلال ذلك سيتاح لنا الوصول إلى أحد أبرز أهداف هذا البحث وهو: معرفة موقف ابن تيمية من التجسيم من المنظور الفلسفي والكلامي للجسم.

يقول ابن تيمية: «وأما أهل الكلام فالجسم عندهم أعم من هذا[1] ، وهم مختلفون في معناه اختلافًا عقليًا واختلافًا لفظيًا اصطلاحيا، فهم يقولون كل ما يشار إليه إشارة حسية فهو جسم، ثم اختلفوا بعد هذا، فقال كثير منهم: كل ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر الفردة ، ثم منهم من قال: الجسم أقل ما يكون جوهرًا بشرط أن ينضم إلى غيره، وقيل : بل جوهران والجواهر فصاعدًا وقيل: بل أربعة فصاعدًا وقيل : بل ستة وقيل : بل ثمانية وقيل : بل ستة عشر، وقيل: بل اثنان وثلاثون[2]، وهذا قول من يقول إن الأجسام كلها مركبة من الجواهر التي تنقسم، وقال آخرون من أهل الفلسفة : كل الأجسام مركبة من الهيولى والصورة لا من الجواهر الفردة» أهـ[3]

وقبل الانتقال إلى موقف ابن تيمية من هذه المفاهيم للجسم، ونسبتها إلى الله تعالى، لابد من بيان موقف ابن تيمية من هذه المفاهيم للجسم المخلوق، إذ إن القارئ يمكنه بعد ذلك أن يعرف رأي ابن تيمية في نسبة الجسم إلى الخالق من باب أولى.

أبرز المرتكزات التي نجدها في تعريف المتكلمين هي: نظرية الجوهر

---

(١) الكلام السابق كان عن مفهوم الجسم في لغة العرب.

(٢) هذا الخلاف في عدد الجواهر التي يتركب منها الجسم قد سبق الإشارة إليه في مبحثي مفهوم الجسم عند المعتزلة والأشاعرة.

(٣)المصدر نفسه،ج١٧، ص٣١٦٣١٥، ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل ج٢، ص ٣١٠.

الفرد – التي سبق الحديث عنها- إذ منها يتكون الجسم، وقد اعتمد المتكلمون عليها في إثبات أمور عقدية كثيرة كالإيمان بالله واليوم الآخر...

فما هو موقف ابن تيميّة من هذه النظرية؟

لقد رفض شيخ الإسلام – رحمه الله- نظرية الجوهر الفرد بشدة ونقدها نقدًا لاذعًا، وقد رد – رحمه الله- على من أثبت هذه النظرية في مواطن كثيرة من كتبه، وابن تيميّة كان يدرك أهمية الجوهر الفرد عند المتكلمين، حيث ذكر أنهم قد بنوا عليها القول بإثبات الصانع وأنه خالق السموات والأرض وأنه يقيم القيامة ويبعث الناس من قبورهم[1].

وقد فصل ابن تيميّة كيفية اعتماد المتكلمين على هذه النظرية في إثبات العقائد المذكورة آنفًا بما لا يتسع المقام لذكره[2].

ومما عابه ابن تيميّة على المتكلمين في هذه المسألة: أنهم جعلوا اعتمادهم في إثبات الصانع على ثبوت الجوهر الفرد ، ثم بعد ذلك نجد أرباب المذاهب الكلامية كأبي الحسين البصري والجويني والرازي – رحمهم الله- يتوقفون في إثبات هذا الجوهر الفرد، ويزداد العجب إذا عُلم أن الجويني – رحمه الله- قد قال بإجماع المسلمين على إثبات الجوهر الفرد، بل الفخر الرازي – رحمه الله – قد تذبذب في هذه المسألة – كما سبق- على ثلاثة أقوال، ثم اختار في أهم كتبه الكلامية وهو(نهاية العقول في دراية الأصول) التوقف في هذه المسألة. ووجه اعتراض ابن تيميّة – رحمه الله- أنكم كيف تجعلون ثبوت عقائد المسلمين متوقف على نظرية مشكوك فيها ،وعندكم اضطراب في ثبوتها.

يقول ابن تيميّة – رحمه الله -: «وأعجب من هذه أنهم يجعلون إثبات الجوهر الفرد دين المسلمين حتى يعد منكره خارجًا عن الدين ،كما قال أبو

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٠ ٢٨١.

المعالي وذووه: اتفق المسلمون على أن الأجسام تتناهى في تجزيها وانقسامها حتى تصير أفرادًا... ثم قال: ثم هؤلاء الذين ادعوا توقف الإيمان بالله واليوم الآخر على ثبوته قد شكوا فيه ،وقد نفوه في آخر عمرهم كإمام المتأخرين في المعتزلة أبي الحسين البصري ،وإمام المتأخرين من الأشعرية أبي المعالي الجويني ،وإمام المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أبي عبد الله الرازي...»[1].

وقد بين ابن تيميّة – رحمه الله – أنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ،لم يبنوا شيئًا من الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه، ويؤكد – رحمه الله– على مسألة بالغة الأهمية: وهي أن قولنا: إن الصحابة لم يذكروا الجوهر الفرد، لا يعني أنهم لم يذكروا هذا المصطلح بألفاظ فقط، فتصبح المسألة خلافًا لفظيًا اصطلاحيًا، بل النبي -عليه الصلاة والسلام- والصحابة وأئمة العلم من بعدهم لم يتطرقوا للذي يريده المتكلمون لفظًا ولا معنى ، ولا ربطوا بذلك حكمًا علميًا ولا عمليًا[2]. أضف إلى ذلك أن هناك من أئمة الكلام من رفض نظرية الجوهر الفرد فأنكرها ، وهم كما يقول ابن تيميّة: ليسوا دون من أثبتها، بل الأئمة فيهم أكثر من الأئمة في أولئك، ومنهم حسين النجار وأصحابه: كأبي عيسى برغوث وضرار بن عمرو وأصحابه: كحفص الفرد ونحوه ونفاه أيضًا هشام بن الحكم وأتباعه، وهو المقابل لأبي الهذيل فإنهما متقابلان في النفي والإثبات، وممن نفى الجوهر الفرد أيضًا الكلابية: كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وذووه، ونفاه طائفة من الكرامية كمحمد بن صابر، ونفاه ابن الراوندي[3].

وهنا تبرز العقلية الفذة لشيخ الإسلام – رحمه الله– حيث كان له رأي

---

(١)ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهمية ج١، ص٢٨٢ ٢٨٣.

(٢)ابن تيميّة، بيان التلبيس ج١، ص٢٨٣، ابن تيميّة، منهاج السنة النبوية ج٢، ص١٣ (١) ١٤١.

(٣)ابن تيميّة، بيان التلبيس ج١، ص٢٨٤.

في هذه المسألة تحديدًا، أظنه – والله أعلم- يعد خروجًا من مأزق قد عده علماء الكلام من محارات العقول.

ابن تيميّة – رحمه الله – لم يوافق المثبتين لنظرية الجوهر الفرد ولا النافين لها بل كان له رأي وسط بينهما.

حين رأى – رحمه الله- أن الأجسام إذا تصغّرت أجزاؤها فإنها تستحيل[1] كما هو موجود في أجزاء الماء إذا تصغرت فإنه يستحيل هواء أو ترابًا فلا يبقى موجود ممتنع عن القسمة ، كما يقوله المثبتون للجوهر الفرد ،بل يستحيل عند تصاغره فلا يقبل الانقسام بالفعل مع كونه في نفسه يتميز منه شيء عن شيء، وليس كل ما يتميز منه شيء عن شيء لزم أن يتقبل الانقسام بالفعل، بل قد يضعف عن ذلك ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر الأجزاء لكن يستحيل[2] إذا تقرر ذلك. فابن تيميّة ينكر مفهوم الجسم عند المتكلمين بل هو ينكر أصل ما يتكون الجسم به عندهم ،وهو الجوهر الفرد، هذا كله وحديثنا لا يزال في الجسم المخلوق. إذًا فالجسم بالمفهوم الكلامي لا يقول به ابن تيميّة بالنسبة للمخلوق!

وأما مفهوم الجسم عند الفلاسفة: وهو ما تكون من المادة والصورة – وقد سبق شرح هذا المفهوم – فكذلك رفضه ابن تيميّة – رحمه الله- في مواضعَ عدةٍ من كتبه[3].

إذا عرفنا هذه المعاني للجسم والتي يرفضها ابن تيميّة، فإن هنالك من يطلق لفظ الجسم ويريد له معانٍ يعتبرها ابن تيميّة صحيحة مقبولة(كمن يريد بلفظ الجسم معنى الموجود أو القائم بنفسه أو ما يشار إليه) –وقد سبق بيان ذلك في مبحث الكرامية – هذه المعاني يقرّها ابن تيميّة ويعتقدها،

---

(١) أي تتحول.

(٢)ابن تيميّة، الرسالة الصفدية ١٤٤ ١٤٥، ابن تيميّة، بيان التلبيس ج١، ص٢٨٥.

(٣)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٣١٥ ٣١٦، ابن تيميّة، الرسالة الصفدية ص ١٤٤، ابن تيميّة، بيان التلبيس ج١، ص٥٠٧.

ولكن هل يقبل شيخ الإسلام أن يطلق عليها لفظ الجسم؟

قبل معرفة الإجابة لابد من الوقوف عند نقطة مهمة تتعلق بقضية منهجية ينتهجها ابن تيميّة مع مثل هذه المصطلحات.

منهج ابن تيميّة تجاه المصطلحات المجملة:

من خلال مطالعاتي لكلام ابن تيميّة – رحمه الله- في هذا الباب وجدته يتعامل مع المصطلحات التي حصل حول مفهومها خلاف وشقاق، بمنهجية مطردة، وهذه المسألة جِدٌّ مهمة في بحثنا لأمرين:

أولًا: إن عددًا لا بأس به من هذه المصطلحات له علاقة بالتجسيم كالجهة والحيِّز والتركيب وغيرها.

ثانيًا: أننا من خلال فهم هذه المنهجية؛ سنقترب من الوصول إلى معرفة حقيقة فهم مسألة التجسيم عند ابن تيميّة. وإليك بيان ذلك:

ابتداءً ابن تيميّة يقسم الألفاظ إلى نوعين:

الأول: نوع مذكور في الكتاب والسنة وكلام أهل الإجماع ،فهذا يجب اعتبار معناه وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحًا استحق صاحبه المدح، وإن كان ذمًا استحق الذم، وإن أثبت شيئًا وجب إثباته، وإن نفى شيئًا وجب نفيه، لأن كلام الله حق، وكلام الرسول حق، وكلام أهل الإجماع حق وهذا كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، وكذلك قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾، وأمثال ذلك مما ذكر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فهذا كله حق.

الثاني: الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع، فابن تيميّة – رحمه الله- لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، **بشرط أن يبين أنه يوافق الشرع**، ومن هذه الألفاظ(الجسم والعرض والجهة والجوهر)[1].

---

(١)ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٣٧ ٢٣٨.

ويؤكد ابن تيميّة – رحمه الله – أن من كان معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكَفِّر مخالفه، خاصة إذا لم يكن قوله مما بين الشرع أنه كفر ، وهنا يضع ابن تيميّة أصلًا مهمًا في منهجه:

«وهو أن الكفر حكم شرعي متلقّى عن صاحب الشريعة،(والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه)[1]، وليس كل ما كان خطأً في العقل يكون كفرًا في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صوابًا في العقل تجب في الشرع معرفته»[2].

إذن نستفيد من هذا التقسيم للألفاظ أن اللفظ الذي هو موضوع بحثنا(الجسم)، يعد عند ابن تيميّة من الألفاظ الذي ليس لها أصل في الشرع، وتتعلق به الأحكام التي سبق ذكرها.

وإذا عرفنا أن الجسم من الألفاظ التي ليس له أصل في الشرع، فما **موقف ابن تيميّة من هذا النوع من الألفاظ وكيف يتعامل معها؟**

الواجب عند شيخ الإسلام – رحمه الله– في هذا الباب أن ينظر فيما أثبته الله ورسوله، فما أثبتاه أثبتناه وما نفياه نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، أما الألفاظ التي تنازع بها من ابتدعها من المتأخرين مثل لفظ(الجسم والجوهر والمتحيز...) فلا تطلق نفيًا ولا إثباتًا حتى ينظر في مقصود قائلها ؛ فإن كان أراد بالنفي والإثبات معنىً صحيحًا موافقًا لما أخبر به الرسول- صلى الله غليه وسلم- صوب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص(لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها) والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها وإما إن أريد بها باطل نُفي ذلك المعنى، وإن جمع بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل[3].

---

(١) وهذا ضابط مهم وفيه رد على من اتهم ابن تيمية أنه يلغي دور العقل تمامًا.

(٢)المصدر نفسه، ج١، ص٢٣٨.

(٣)ابن تيميّة، منهاج السنة النبوية، ج٢، ص٢٥٤ ٢٥٥.

نستفيد من هذا النص ما يلي:

أولًا: أن الألفاظ التي ورد بها النص هي التي يعتصم بها ،وعليها مدار الإثبات والنفي.

ثانيًا: الألفاظ التي لم يأتِ بها الشرع خاصة إذا كانت مجملة(أي تحتمل أكثر من معنى)، لا ينبغي أن تطلق نفيًا ولا إثباتًا، لماذا؟ **لأن هذا اللفظ المجمل قد يدل عند مطلِقه على معنى صحيح ؛فإذا نفيناه نكون قد نفينا ذاك المعنى الصحيح، وكذا قد يدل على معنى فاسد، فإذا أثبتناه نكون قد أثبتنا المعنى الفاسد،- وهذه مسألة بالغة الأهمية وسيأتي التأكيد عليها مرارًا إن شاء الله.**

ثالثًا: أن هذا المعنى الصحيح، مع صحته، فلا بد أن يعبر عنه بألفاظ النصوص الثابتة في الشرع. فعلى كل الأحوال فابن تيميّة يرفض إطلاق هذه الألفاظ المجملة حتى على المعاني الصحيحة.

رابعًا: يجوِّزُ ابن تيمية – رحمه الله – استخدام مثل هذه الألفاظ المجملة ولكن بشروط:

الأول: أن يكون معها قرائن تدل على المعنى المراد.

الثاني: أن يكون المخاطب بمثل هذه الألفاظ لا يدرك المعاني الصحيحة إلا من خلال هذه الألفاظ المبتدعة، كأن لا يتصور شخص إثبات تنزيه الله عن العيب والنقص إلا إذا نُفي التجسيم، فمثل هذا قد يتنزل معه في ذكر مثل هذه الألفاظ، وفي الحقيقة أن مثل هذا القيد سيحل عددًا من الإشكالات التي حصلت عند البعض عندما وجد ذكر هذه الألفاظ في كتب ابن تيميّة – رحمه الله- وهذا يوجد بوضوح في مواطن المناظرة والنقاش مع المخالفين.

ولكن لماذا يرفض ابن تيميّة إطلاق مثل هذه المصطلحات المجملة؟ والجواب:

أن في هذه الألفاظ من الإصطلاحات والآراء المختلفة ما فيه ؛فلهذا وغيره ، لم يسغ إطلاق إثباتها ولا نفيها، فمن قال أنه جسم، قيل له: أتريد أنه مركب من الأجزاء كالذي كان متفرقًا فرُكِّب؟ أو أنه يقبل التفريق: سواء قيل اجتمع بنفسه أو جمعه غيره؟ أو أنه مركب من مادة وصورة؟ أو من الجواهر المنفردة؟ فإن قال هذا: قيل هذا باطل.

وإن أُريد به أنه موجود قائم بنفسه ، أو أنه موصوف بالصفات، أو أنه يرى في الآخرة أو أنه مباين للعالم وفوقه، فهذه معانٍ صحيحة، **ومع ذلك فقد رفض شيخ الإسلام إطلاق هذا اللفظ المجمل على هذه المعاني الصحيحة**، والسبب في ذلك وهو إجابة التساؤل السابق: أن اللفظ يحتمل المعنى الحق والمعنى الباطل، فلذا لم يجز إطلاقه، بل يجب أن يكون اللفظ مثبتًا للحق نافيًا للباطل[1].

وأما عن سبب رفض ابن تيميّة لمفهوم الجسم عند المتكلمين، فذلك لأن الجسم عندهم هو المؤلف المركب، ويعتقدون أن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة، ومن يقول ذلك: فقد ادعى معنىً عقليًا ينازعه فيه أكثر العقلاء من بني آدم ولم ينقل عن أحد من السلف أنه وافق عليه،«وأنه جعل لفظ الجسم في اصطلاحه يدل على معنى **لا يدل عليه اللفظ في اللغة**»[2].

ثانيًا: أنه ادعى معنىً عقليًا فيه نزاع طويل.

ثالثًا: ليس معه في الشرع ، ما يدل على ما يوافق ما ادعاه من معنى اللفظ، ولا ما ادعاه من المعنى العقلي[3]. وهنا لابد من التنبيه على مسألة مهمة:

وهي أن ابن تيميّة – رحمه الله– لم يرفض هذه المصطلحات لمجرد أنها

---

(١)ابن تيميّة، منهاج السنة النبوية، ج٢، ص١٢، ابن تيميّة، درء التعارض ج١، ص١٣١.

(٢)مسالة موافقة اللفظ (الاصطلاحي) للغة أمر في غاية الأهمية في منهجية شيخ الإسلام وسيأتي التنبيه عليه.

(٣)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٣٢٤.

ألفاظ مولّدة لم يأتِ ذكرها في الكتاب والسنة، بل إن جوهر الخلاف عنده إنما يتعلق بالمعاني لا بالألفاظ، يقول ابن تيميّة – رحمه الله-:

«فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولّدة :كلفظ الجوهر والعرض والجسم وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معانٍ مجملة في النفي والإثبات»[1].

والسؤال هنا: هل يجوز التكلم بها إذا عُرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة **وعبر عنها** لمن يفهم معاني هذه المصطلحات **بهذه الألفاظ**؛ ليتبين له ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالفه؟

يجيب ابن تيميّة:« بأن هذا أمر عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة : ٢١٣] .وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوصفهم وعرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف»[2].

ومثل هذا التأصيل يكتب بماء الذهب، لا سيما عند من طالع كلام ابن تيمية خاصة في كتبه التي ناقش فيها المتكلمين والفلاسفة: كبيان تلبيس

---

(١) ابن تيميّة، درء التعارض ج١، ص١٣١، بل ينسب ابن تيمية هذا الرأي للسلف ويقول أن السلف لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من اصطلاحات مولدة كلفظ الجوهر والعرض والجسم، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معانٍ مجملة في النفي والإثبات، انظر مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٣٠٧.

(٢)ابن تيميّة، درء التعارض، ج١، ص١٣١ ،ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ١٣، ص(٣٠٦ ٣٠٨).

الجهمية ، ودرء التعارض – فإن الناظر لأول وهلة في كلام شيخ الإسلام وعباراته ليظن أنه متناقض، إذ نجده مستخدمًا لتلك المصطلحات والتي ذكر في مواطن كثيرة من كتبه أنها مجملة وإطلاقها نفيًا وإثباتًا بدعة؟!

ومن يتأمل الكلام السابق يدرك سبب استخدام ابن تيميّة لمثل هذه المصطلحات مع التأكيد على أن هذا الحكم مقيد بالحاجة والاضطرار إليه[1].

واليك مثال يوضح ما ذُكر:

فشيخ الإسلام – رحمه الله- لا يرى جواز أن يستخدم لفظ الجسم حتى للمعاني الصحيحة، فلو قدر أن إنسانًا تبين له أن الأجسام ليست متماثلة، ولا مركبة لا من الجواهر الفردة ولا من المادة والصورة لم يكن له أن يبتدع في دين الإسلام قوله: إن الله جسم ويناظر على المعنى الصحيح الذي دل عليه الكتاب والسنة بل يكفيه إثبات ذلك المعنى بالعبارات الشرعية.

وكذلك لو قدر أنه تبين له أن الأجسام متماثلة وأن الجسم مركب لم يكن له أن يبتدع النفي بهذا الاسم ويناظر على معناه الذي اعتقده بعقله.

بل ذلك المعنى المعلوم بالشرع والعقل يمكن إظهاره بعبارة لا إجمال فيها ولا تلبيس.[2] فلما لم يكن حاجة ولا اضطرار لمثل هذا اللفظ لم يجزه ابن تيميّة.

وتأمل قوله: «أن يبتدع في دين الإسلام» فحديثه موجه لأهل الكلام الذين جعلوا مدار الشرع وأصول الدين على تلك الألفاظ المجملة ،وشتان

---

(١) وهذه المسألة داخلة تحت حكم مخاطبة أهل الإصطلاح باصطلاحهم، حيث بين ابن تيمية – رحمه الله – أن مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم ليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم فإن هذا جائز حسنٌ للحاجة وإنما كرههُ الأئمة إذا لم يحتج إليه، ص انظر درء التعارض ج١، ص١٣٠.

(٢)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ج١٧، ص٣٢٠.

بين هذا وبين من يستخدم تلك الألفاظ للحاجة والضرورة ،كأن يكون في معرض المناقشة والمناظرة مع قوم لا يفهمون المراد، إلا إذا أطلقت مثل هذه الألفاظ المجملة[1]. واليك مزيد بيان:

الإمام أحمد لما ناظر أبا عيسى محمد بن عيسى بن برغوث وكان من أحذقهم بالكلام: ألزمه التجسيم – أي ألزم الإمامَ أحمد– وأنه إذا أثبت لله كلامًا غير مخلوق لزم أن يكون جسمًا، فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لا يدري مقصود المتكلم به ، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع ، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ولا بمدلوله، وأخبر أنه يقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد، فبين أني لا أقول: هو جسم ولا ليس بجسم، لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليس هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها...، يعلق ابن تيميّة على هذه المناظرة بقوله: «فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعيًا،**وأما إذا كان المناظر معارضًا للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات، أو ممن يدعي أن الشرع خاطب الجمهور وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء – فهؤلاء لابد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها إما بألفاظهم وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم**»[2]. ومن القواعد المنهجية – عند ابن

---

(١) وقد عبر ابن تيمية – رحمه الله – عن هذه الأزمة بقوله: وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة فالمخاطب لهم إما أن يفصل ويقول ما تريدون بهذه الألفاظ، فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت وإن فسروها بخلاف ذلك ردت، وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقًا وباطلًا وأوهموا الجهال باصطلاحهم أن إطلاق الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي يتنزه الله عنها، ابن تيميّة، درء التعارض ج١، ص٢٣١.

(٢) ابن تيميّة، درء التعارض، ج١، ص٢٣٢.

تيمية – في هذا الباب:

أن ابن تيمية لا يعبأ بتلك الألفاظ المحدثة إن عبر بها عن المعاني الصحيحة، فلو أصرّت طائفة أو شخص على أن ثبوت الصفات ومباينة الله لمخلوقاته يستحق أن يسمى في اللغة تجسيمًا وتركيبًا ونحو ذلك، فهذا يناقش من وجهتين[1]:

فيقال له أولًا: هب أنه يسمى بهذا الاسم فنفيك له إما أن يكون بالشرع، وإما أن يكون بالعقل، وأما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء في حق الله لا بنفي ولا إثبات ولم ينطق أحد من سلف الأئمة وأئمتها في حق الله تعالى بذلك لا نفيًا ولا إثباتًا، بل قول القائل إن الله جسم أو ليس في جهة، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به ونحو ذلك، كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث، لم يتكلم السلف والأئمة فيها لا بإطلاق النفي ولا بإطلاق الإثبات، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله نفيًا وإثباتًا[2]، وإن أريد أن نفي ذلك معلوم بالعقل، وهذا ما تدعيه النفاة، ويدعون أن نفيهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة، يجيب ابن تيمية – رحمه الله– عن هذه المسألة بكلام مهم بل مهم جدًا، وبه نستطيع لم شتات هذه المسألة والوقوف على أبعادها خاصة من وجهة نظر شيخ الإسلام – رحمه الله – يقول – رحمه الله–: «قيل له: فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ،

---

(١) هذه مسألة مهمة دقيقة وتحل كثيرًا من الشبه التي أشكلت على بعض الناس في فهم عبارات ابن تيمية في بعض المواطن، وخاصة مواطن المناظرة والمناقشة، وأزعم أن من فهم هذه المواطن استطاع الإجابة عن عنوان هذا البحث: موقف ابن تيمية من عقيدة التجسيم – والله أعلم .

(٢) وهذا الكلام لابد أنه متفق عليه من كلا الطرفين، فلا أظن أن أحدًا من المتكلمين يزعم أن النبي (صلى الله عليه وسلم)، أو أحدًا من الصحابة تكلم بلفظ (الجسم أو الجهة) ونؤكد على كلمة لفظ فمدار الكلام السابق على الألفاظ، ومن قال أنه جاء على لسان الشرع مثل هذه الألفاظ فهو مطالب بالدليل.

فالمعنى إذا كان معلومًا إثباته بالعقل لم يجز نفيه لتعبير المعبِّر عنه بأي عبارة عبر بها ،وكذلك إذا كان معلومًا انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته بأي عبارة عبر بها المعبر ،وبُيِّن له بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه وسماه بألفاظه الاصطلاحية»... ثم قال: «**وقد يقع في محاورته – أي مثبت هذه الاصطلاحات المحدثة – إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافي ولغته، وإن كان المطلق لها لا يستجيز إطلاقها في غير هذا المقام**، كما إذا قال الرافض: أنتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد، فقيل له: نحن نتولى الصحابة والقرابة، فقال: لا ولاء إلا ببراء فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القرابة، فيكون قد نصب لهم العداوة. فيقال له:

هب أن هذا يسمى نصبًا، فلم قلت: إن هذا محرم، **فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير**، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة أهل البيت ، إذا كان الرجل مواليًا لأهل البيت كما يحب الله ورسوله»[(١)].

كيف أصبحت هذه الألفاظ أصولًا في عقائد المتكلمين؟

المتكلمون«أتوا بألفاظ ليست في الكتاب والسنة وهي ألفاظ مجملة مثل: «متحيز ومحدود وجسم» ومركب ونحو ذلك ونفوا مدلولها وجعلوا ذلك مقدمة بينهم مسلمة ومدلولًا عليها بنوع قياس، وذلك القياس

---

(١)ابن تيميّة، درء التعارض ج١، ص٢٣٦ ٢٣٧، وانظر أمثلة أخرى من هذا القبيل في الدرء ج١، ص٢٤٣ ٢٥٥.

* وبعد هذا التأصيل والبيان: لوجدنا ابن تيمية يقول لمناظره الذي يصر على تسمية من أثبت العلو لله عز وجل أو أثبت الصفات أنه مجسم وأن إثباته ذلك تجسيم، فإذا قال له شيخ الإسلام – رحمه الله : هب أنك سميت هذا تجسيمًا، فلا دليل على منع ذلك ،بل نصوص الوحيين تدل على إثبات العلو والصفات وإن سميت هذا تجسيمًا. فمن وصف ابن تيمية بأنه مجسم بناءً على هذا الكلام فقد ظلم وأجحف، وأستبعد أن نجد عاقلًا يعي ما يقرأ سيقول ذلك لا سيما بعد توضيح منهج ابن تيمية وتعامله مع مثل هذه الألفاظ المحدثة المجملة، وليس على القارئ الكريم إلا أن يضع مكان لفظ النصب (التجسيم) ويقيس هذا بذاك فيتجلى الحكم ويتضح، وأدرك أن الفطن لا يحتاج إلى هذا التفصيل والإيضاح إلا في أن ذلك خير ونفع – إن شاء الله – لا سيما في مثل هذا الزمان والله الموفق.

أوقعهم فيه مسلك يسلكونه في إثبات حدوث العالم بحدوث الأعراض أو إثبات إمكان الجسم بالتركيب من الأجزاء فوجب طرد الدليل بالحدوث والإمكان لكل ما شمله هذا الدليل، إذ الدليل القطعي لا يقبل الترك لمعارض راجح، فرأوا ذلك يعكر عليهم من جهة النصوص، ومن جهة العقل من ناحية أخرى، فصاروا أحزابًا[1].

تارة يغلبون القياس الأول ويدفعون ما عارضه وهم المعتزلة، وتارة يغلبون القياس الثاني ويدفعون الأول كهشام بن الحكم الرافضي[2].

فصل النزاع في مثل هذه الألفاظ المجملة هي اللغة العربية إذ هي لغة القرآن:

هذه من القواعد المهمة التي يعتمدها ابن تيميّة في مناقشة الألفاظ المجملة ، لا سيما التي خالف مدلولها الكتاب والسنة[3].

فشيخ الإسلام – رحمه الله – يرى أن«الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها كما قال تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»، فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عُرف عام واصطلاح خاص، بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفًا للكلام عن مواضعه»[4].

---

(١) هذا العرض الدقيق العميق من رجل خَبِر الأدلة الكلامية بل والفلسفية جيدًا ومن اطلع على أدلة المتكلمين على وجود الصانع وإثبات حدوث العالم يدرك فرادة هذا الكلام وعمقه، وكثيرًا ما أشعر أن سبب تميز هذه العقلية الفذة التي برز بها ابن تيمية: هو أنه رفض بعض ما ظنه المتكلمون مسلمات وهي لا تعدو أن تكون ظنًا مرجوحًا بل كان لهذه الجرأة التيميّة آثارًا سلبية على بعض جهلة عصرنا فرموه بأقذع التهم وأشنع العبارات وسنبين جانبًا من ذلك في هذا البحث، والله المستعان.

(٢)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٣٠٤.

(٣) ومن تأمل استخدام ابن تيمية– رحمه الله – لهذا الأصل أدرك بطرحه موقفه من التجسيم.

(٤) وإذا أردنا أن نحاكم هذه الألفاظ بميزان الشرع وجدنا أن معانيها المصطلح عليها مخالفة لمراد كلام الله لأنها خالفت اللغة.

«ومن المعلوم أنه ما من طائفة إلا وقد تصطلح على ألفاظٍ يتخاطبون بها، كما أن من المتكلمين من يقول(الأحد) هو الذي لا ينقسم وكل جسم منقسم، ويقول: الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره، **لكن ليس له أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي(صلى الله عليه وسلم) يخاطب بها أمته :وهي لغة العرب عمومًا ولغة قريش خصوصًا**»[1].

«**فموجب الأدلة السمعية يتلقى من عرف المتكلم بالخطاب لا من الوضع المحدث**، فليس لأحد أن يقول: إن الألفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني، ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني هذا من فعل أهل الإلحاد المفترين، فإن هؤلاء عمدوا إلى معاني ظنوها ثابتة فجعلوها هي معنى(الواحد) والواجب والغني والقديم ونفي المثل، ثم عمدوا إلى ما جاء في القرآن والسنة من تسمية الله بأنه أحد واحد غني ونحو ذلك في نفي المثل والكُفء عنه، فقالوا هذا يدل على المعاني التي سميناها بهذه الأسماء»[2].

وهذا التأصيل يجعلنا ندرك سبب اعتناء ابن تيميّة بالمفهوم اللُغوي، كيف لا؟ وهي لغة القرآن التي من خلالها ندرك مراد الشارع. فلا غرابة بعدها أن نجد ابن تيميّة – رحمه الله – يرى أن من الواجب أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل الذي يتدبر معناه ويعقل ويعرف برهانه ودليله؛ إما العقلي وإما الخبري السمعي،«وتجعل أقوال الناس التي قد توافقه أو تخالفه متشابهة مجملة، فيقال لأصحاب هذه الألفاظ: يحتمل كذا وكذا فإن أرادوا بها ما يوافق خبر الرسول قبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رد»[3].

وملخص هذا الأصل أن النزاعات اللفظية أصوبها ما وافق لغة القرآن والرسول والسلف[4].

---

(١)ابن تيميّة، بيان التلبيس، ج١، ص٤٦٢ ٤٦٣.
(٢) المصدر نفسه ج١، ص٥٤،ابن تيميّة، درء التعارض ج٤، ص٧٠.
(٣)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج١٣، ص١٤٥ ١٤٦.
(٤)المصدر نفسه، ج١٢، ص٣١٩.

*** متى يستخدم ابن تيمّية مصطلح الجسم؟وما هي معاني الجسم المقبولة عند ابن تيميّة؟**

هذا المبحث مهم ودقيق ويحتوي على حلول لشبهات كثيرة، من وقف عليها وأتقنها ؛ يكون قد أدرك جانبًا مهمًا من المسألة التي بين أيدينا.

سبق وأن عرفنا اختلاف الناس حول مفهوم لفظ«الجسم»، ومن تلك الآراء نجد من يفسر الجسم بأنه: القائم بنفسه أو الموجود أو الموصوف بالصفات أو المشار إليه، وأصحاب هذا الرأي هم الهيصمية أتباع محمد بن الهيصم وغيره من نظار الكرامية[1].

فهل يقول ابن تيمية بهذه المعاني، وهل يوافق على أن يطلق عليها لفظ الجسم؟

لاشك أن هذه المعاني ثابتة عند ابن تيمية شرعًا وعقلًا، فالله تبارك وتعالى موجود قائم بنفسه وموصوف بالصفات ومشار إليه.

ولكن مع كون هذه المعاني ثابتة لله عز وجل، فهل يرتضي ابن تيمية أن يطلق عليها لفظ(الجسم)؟.

يرفض ابن تيمية-رحمه الله- أن يطلق على هذه المعاني الصحيحة لفظ الجسم، حيث أن إطلاقه هذا اللفظ بدعة في الشرع مخالف للّغة، فاللفظ عند شيخ الإسلام إذا احتمل المعنى الحق والباطل لم يطلق.

لا سيما وأن إطلاق لفظ الجسم على هذه المعاني خطأ على اللغة: [2] فليس في اللغة أن معنى الجسم: المشار إليه أو الموجود....، وهذا تطبيق عملي للأصول المنهجية التي قررها ابن تيمية في التعامل مع مثل هذه الألفاظ، فهو وإن كان يعتبر أن تلك المعاني صحيحة إلا أنه رفض إطلاق

---

(١) ذكر شيخ الإسلام: أن هذا الرأي منسوب إلى محمد بن كرام وهشام بن حكم، ابن تيميّة، منهاج السنة ٢، ص٢١١.

(٢)ابن تيميّة، منهاج السنة ج٢، ص٢١٢، ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ج٥، ص٤٢٨ ٤٢٩.

هذا اللفظ عليها لأن ذلك مخالف للّغة.

فمن أطلق هذا اللفظ على تلك المعاني الصحيحة الثابتة في حق الله، إنما وقعوا في الخطأ من جهة التسمية فحسب ،فالخلاف معهم لفظي ،وقد ذكر ذلك غير واحد من أئمة الأشاعرة، كالجويني والآمدي والإيجي والبيضاوي[1].

وقد ذكر شيخ الإسلام أنه حتى نفاة الجسم معترفون **بأن هؤلاء لا يكفرون فإنهم لم يثبتوا معنى فاسد في حق الله**، لكن قالوا: إنهم أخطئوا في تسمية كل ما هو قائم بنفسه أو ما هو موجود جسمًا من جهة اللغة ،وقال نفاة الجسم: فإن أصل اللغة لا يطلقون لفظ الجسم إلا على المركب، **وهنا نقرر موقف ابن تيمية من كلا الرأيين ليكون أصلًا في هذا الباب:**

يقول – رحمه الله –: «والتحقيق أن كلا الطائفتين مخطئة على اللغة، أولئك الذين يسمّون كل ما هو قائم بنفسه جسمًا، وادّعوا أن كل ما كان كذلك فهو مركب ، وأن أهل اللغة يطلقون لفظ الجسم على كل ما كان مركبًا **فالخطأ في اللغة والابتداع في الشرع مشترك بين الطائفتين**»[2].

وهذا بيان وتبيان فصيح صريح في أن ابن تيمية لا يجيز أن يطلق لفظ الجسم على مثل هذه المعاني الصحيحة، ويعتبر أن ذلك خطأ في اللغة وابتداع في الشرع،**ولا شك أن مثل هذا النص محكم يُردُّ إليه ما تشابه من نصوصٍ إن وجدت.**

ونُذكر هنا بأحد أصول ابن تيميّة تجاه المصطلحات المجملة ، وهو أنه قد يضطر إلى استخدام مثل هذه المصطلحات إذا كان المخاطب لا يفهم المقصود والحق إلا بمثل هذه العبارات، أو إذا كان المقام في معرض المناظرة

---

(١) الجويني،أبو المعالي عبد الملك الجويني،(ت٤٧٨هـ) الشامل في أصول الدين،ط١،م١، (تحقيق عبد الله محمود محمد عمر) ص٢٢٥دار الكتب العلمية ببروت لبنان١٤٢٠هـ ١٩٩٩م ، الآمدي، أبكار الأفكار ج١، ص٤٥٠.

(٢) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٢٨ ٢٢٩.

وأصرَّ الخصم أن يستخدم هذه الألفاظ لمعانٍ صحيحة. وقد سبق تفصيل ذلك.

فإذا علم هذا فلا بد لمن يقرأ في كتب ابن تيمية أن يتنبه لهذا الأصل، وعليه فلو وجدنا في كلام شيخ الإسلام مثل هذه الألفاظ في معرض التقرير والاستدلال أو إلزام الخصم فاعلم أنه – رحمه الله- إنما يقصد هذه المعاني الصحيحة للجسم من كونه: موجودًا أو قائمًا بنفسه أو موصوف بالصفات أو مشارًا إليه.

وبالرغم من هذا التوضيح فليعلم القارئ الكريم أن جل المواطن التي ذكر فيها ابن تيمية مثل هذه الألفاظ المجملة فهي: إما في معرض الإلزام والمناظرة كما نقلنا كلامه – رحمه الله – في الرافضي الذي يصر على أن معنى النصب هو تولي الصحابة، فمن تولى الصحابة فهو ناصبي حتى لو تولى أهل البيت ؛لأن مفهوم النصب عنده يتحقق بمجرد حب الصحابة وتوليهم، ولذلك من يقول : إن وصف الله بالصفات يعد تجسيمًا فيقال لهذان الفريقان: هب أنك سميت هذا تجسيمًا أو نصبًا فما يمنع ذلك؟

أما المقام الثاني الذي يذكر فيه شيخ الإسلام مثل هذه الألفاظ: فهو ما يكون في سياق النقل عن طائفة أخرى تطلق لفظ الجسم على المعاني الصحيحة(الوجود والقيام بالنفس والمشار إليه والموصوف بالصفات)، ويكون المقام مقام مناقشة ومناظرة وابن تيمية ينقل أقوال كلا الطائفتين: مثبتة الجسم، ومقصودهم به المعاني الصحيحة آنفة الذكر. وكذلك النافين للجسم: بقصد نفي الصفات الخبرية ، وعلو الله على عرشه. ولا شك أن ابن تيمية ينصر الطائفة الأولى لأنهم الأقرب للحق عنده ، مع تحفظه على إطلاق لفظ الجسم على هذه المعاني، فالخلاف بينهم وبين ابن تيمية – بل وحتى بين علماء الكلام– خلاف لفظي، أما نفاة الجسم بقصد نفي الصفات الخبرية ونفي رؤية الله يوم القيامة ، وكذا نفي علوه على عرشه ، فالخلاف

بينهم وبين ابن تيمية حقيقي معنوي.

ومع أن ابن تيمية في مثل هذه المواطن ناقل، ثم معنى الجسم كما هو مصرح به في ذاك المقام أنه القائم بنفسه أو الموجود...

وهذه المعاني محل اتفاق بين جميع الطوائف بما فيهم المتكلمين[1] ؛مع ذلك كله نجد – في زمن الغرائب- من يتهم ابن تيمية بالتجسيم، وأنه ليست جميع الأجسام محدثة عنده لأن الله جسم قديم، وليس الغرض مناقشة هذا الإدِّعاء في هذا المقام – لأني سأفرد لمثل ذلك مبحثًا خاصًا- لكن حتى يبقى القارئ الكريم مستحضرًا لتلك الشبهات أثناء عرضنا لهذه السياقات التي وردت فيها هذه الألفاظ المجملة بقلم شيخ الإسلام – رحمه الله–.

وسنأخذ مثالًا تطبيقًا لما قلناه، وسأختار أحد المواطن التي استدل بها أحد الكتاب بأن ابن تيمية مجسم، وأن جميع الأجسام ليست قديمة عنده ؛ لأن الله جسم قديم عند ابن تيمية بزعمه وأترك الحكم للقارئ الكريم.

يقول ابن تيمية – رحمه الله –: «الوجه الثامن: وهو أن يقول[2]: غاية ما ألزمتني به من حجج الدهرية أن يقال بقدم بعض الأجسام، إذ القول بقدم الأجسام جميعها لم يقل به عاقل والقول بخلق السموات والأرض لم تدل هذه الحجة على نفيه وإنما دلت – إن دلت – على قدم ما هو جسم أو مستلزم لجسم، وهذا مما يمكنني التزامه،(**فإنه من المعلوم أن طوائف كثيرة من المسلمين وسائر أهل الملل لا يقولون بحدوث كل جسم،(إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه أو الموجود أو الموصوف، فالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث كل موجود وموصوف وقائم بنفسه، وذلك يستلزم**

---

(١) باستثناء كونه مشارًا إليه.

(٢) ابن تيمية هنا ينقل حجج مثبتة الجهة وردهم على من ينفيها وينفي علو الله على خلقه بحجة أن ذلك مستلزم للتحيز، ومن المعلوم أن ابن تيمية له موقف وتفصيل من لفظ الجهة مما يؤكد أنه ينقل عن مثبتيها إذ إن ابن تيمية لا يثبتها على الإطلاق – وسيأتي تفصيل ذلك .

أن الله تعالى محدث[1]. وهؤلاء يقولون لمناظريهم:

نحن نبين أن القول بحدوث كل ما يدخل في المعنى الذي تسمونه جسمًا يستلزم حدوث الباري، ونبين أن قولكم أن الله تعالى ليس بجسم يستلزم حدوث الباري...»[2].

ولا بد من تأمل أمور في هذا النص:

أولًا: أن ابن تيمية ناقل عن مثبتة الجهة.

ثانيًا: أن لفظ الجسم أطلق على معاني هي محل اتفاق بين المثبتة عمومًا ، وبين المتكلمين، فمن قال أن هذا هو معنى الجسم ،ثم قال أن جميع الأجسام محدثة ؛ فلا ريب أن الباري تعالى وتقدس سيدخل ضمن هذه المحدثات؛ لأنه تعالى باتفاق قائم بنفسه موجود موصوف بالصفات، فإذا قال قائل: هل يستدل ابن تيمية بأدلة مذهب لا يرتضيه أو يخالفه – بناءً على أنه استدل بأدلة مثبتة الجهة وهو لا يثبتها على إطلاقها – **نقول نعم وهذا أيضًا من أصوله** – رحمه الله- فأكثر ما تجد ذلك بوضوح في مسألة قدم العالم وأدلة وجود الله، فقد يأتي ابن تيمية بأدلة الفلاسفة التي تبطل أدلة المتكلمين، وكذلك يأتي بأدلة المتكلمين التي تبطل أدلة الفلاسفة، بل قد يذكر أقوال المتكلمين التي ينقض بعضها بعضًا، وهذا كله يعتبره ابن تيمية من **إبطال الباطل بعضه ببعض لتسلم بعد وأدلة الحق من أي نقض**، بل قد يأتي ابن تيمية بكلام بعض أهل الحلول للرد على أهل باطل آخرين، وقد يستشهد بكلام ابن رشد

---

(١) وهذا المعنى يقره حتى المتكلمين أنفسهم، فكون الله تعالى قائم بنفسه موصوف بالصفات وموجودًا أمر متفق عليه بين مثبتة الجهة والمتكلمين وابن تيمية ولو قلنا :بحدوث كل موصوف أو قائم بنفسه؛ فلا شك أن الله سيدخل في ضمن هذه المحدثات ،وهذا ما لا يقبل من الجميع، فلا أدري كيف يستسيغ ذاك القلم اتهام ابن تيمية بالتجسيم بناءً على هذا النص؟!

(٢)ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهمية ج١، ص١١٧.

الفيلسوف ولا يعني ذلك أنه يرتضي أدلته فضلًا عن مذهبه ،لكن كل ذلك كما سبق رد للباطل بالباطل[1].

هذا فيما يتعلق باستخدام ابن تيمية – رحمه الله- لمصطلح الجسم والمعاني المقبولة لهذا اللفظ عنده. والله أعلم.

أدلة ابن تيمية على مذهبه – خاصة- فيما يتعلق بمسألة التجسيم:

لابد حتى تتم أركان هذا البحث أن نعرف الأدلة والبراهين التي بنى عليها الإمام ابن تيمية – رحمه الله- مذهبه، ولا شك أننا بذلك ستتضح لدينا الرؤية فيما يخص موقف ابن تيمية من عقيدة التجسيم، أضف إلى ذلك أن القارئ سيقف على عمق هذه المسائل بدقة ورويّة؛ لأنه سيدرك لماذا قال ابن تيمية بهذا الرأي دون غيره؟. بل إن معرفتنا لأدلة ابن تيمية في هذه المسائل ستخرج الباحث من بوتقة التقليد – التي فحواها- قال فلان: ابن تيمية مشبهًا مجسمًا وقال الآخر ابن تيمية منزهًا، إلى **الوقوف عيانًا على حقيقة هذه المباحث ليتجلى بعدها معرفة مواطن النزاع بالضبط، وهذه كلها تساعد على وضوح الرؤية والوقوف على حقيقة الأمر.**

لقد كان لابن تيمية – رحمه الله – مناقشات وردود طويلة مع المتكلمين، ولا سيما الأشاعرة منهم[2]. ومما يميز أسلوب الإمام – رحمه الله- في ذلك أنه يركز على محل النزاع ويفنده ويناقشه حيث لا يترك شبهة أو دليلًا للخصم إلا ويذكره محللًا له وناقدًا، حتى يظنه البعض أنه كثير الاستطراد ، وهو في هذه المسألة تحديدًا ليس كذلك ؛ إذ هي متشعبة الفروع، وأبعادها ومتعلقاتها كثيرة حتى أنه في كثير من جزئياتها يقول: «وقد فصلنا ذلك في موضع آخر...».

---

(١) وابن تيمية – رحمه الله - يتهم ابن رشد بالاضطراب في منهجه وأنه أتى في بعض المسائل بالفلسفة وجحد العلم الضروري، انظر درء التعارض ج٥، ص٣٤٩-٣٥٠.

(٢) بل إن شيخ الإسلام – رحمه الله قد ناقش بعض أعيان علماء المذهب كالرازي والآمدي – رحمها الله وفند أدلتهما على مذهبهما مما يزيد المسألة تشويقًا ومتعة!!

والبحث هنا سيصل إلى نشوته وذروته – يدرك ذلك من يعلم فائدة مناقشة محل النزاع– إذ أظن أننا في بعض مراحل النقاش سنصل إلى نقطة الحسم ،التي قد تغني البعض عن النظر في الأدلة التي تثبت براءة ابن تيمية من التجسيم والمجسمة، هذا إن لم يقتنع طالب الحق بمذهب الشيخ وعقيدته؟![1].

أولًا– ابن تيمية لا يرى فرقًا بين إثبات بعض الصفات كالقدرة والحياة والعلم ،ونفي البعض الآخر كالوجه واليد أو الغضب والفرح.

بيان ذلك: أن من نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة والقرامطة الباطنية ومن وافقهم من الفلاسفة يقولون: إذا قلتم: أن القرآن غير مخلوق وأن الله تعالى علمًا وقدرةً وإرادةً فقد قلتم بالتجسيم، فإنه قد قام دليل العقل على أن هذا يدل على التجسيم، **لأن هذه المعاني لا تقوم بنفسها**، لا تقوم إلا بغيرها سواء سميت صفاتًا أو أعراضًا أو غير ذلك، قالوا: ونحن لا نعقل قيام المعنى إلا بجسم، فإثبات معنى يقوم بغير جسم غير معقول[2].

وهنا يقرر ابن تيمية أصلًا مهمًا يجعله مطَّرِدًا إزاء منهجه في الصفات وهو: «أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض»، فإن كان المخاطب ممن يقول: بأن الله حي بحياة عليم بعلم..

ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازًا ويفسره إما بالإرادة وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته ،بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه وهذا هو التمثيل، وإن قلت: إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوقات إرادة تليق بها، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا

---

(١) كذا أظن والله أعلم.

(٢)ابن تيمية، مجموع الفتاوى،ج٦، ص٤٤ ٤٥.

وغضب يليق به، وإن قلت الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، فيقال له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق قيل لك: وهذا غضب المخلوق... فإن قال لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه، قيل له :وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة[1].

وهذا سؤال حق لنا أن نقف معه وقفة تفصيل وبيان، فحقًا ما الفرق بين ما أثبت من الصفات – كالعلم والقدرة... وبين ما نفي من صفات أخرى – كالوجه واليد...؟. «فإن الفرق إما أن يكون من جهة السمع، لأن أحد النصين دال دلالة قطعية أو ظاهرة بخلاف الآخر، أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر، وكلا الوجهين باطل في أكثر المواضع؟ أما الأول فدلالة القرآن على أنه رحمن رحيم ودود سميع بصير عليٌّ عظيم ، كدلالته على أنه عليم قدير، ليس بينهما فرق من جهة النص وكذلك ذكره لرحمته ومحبته وعلوه مثل ذكره لمشيئته وإرادته، أما الثاني فيقال: لمن أثبت شيئًا ونفى آخر، لم نفيت مثلًا حقيقة رحمته ومحبته وأعدت ذلك إلى إرادته؟

فإن قال: لأن المعنى المفهوم من الرحمة في حقنا هي رقة تمتنع على الله، قيل له: والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل يمتنع على الله فإن قال: إرادته ليست من جنس إرادة خلقه قيل له: رحمته ليست من جنس رحمة خلقه...»[2].

أما من قال: أنا أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض، كالحياة والعلم والقدرة، ولا أثبت ما هو فينا أبعاض كاليد والقدم، لأن هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم، فيرد عليه ابن تيمية – رحمه الله-:

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص١٧ ١٨.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٢٩٨ ٢٩٩.

«بأن تلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، **فإن أثبتَّ تلك على وجه لا تكون أعراضًا أو تسميتها أعراضًا لا يمنع ثبوتها، قيل :وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبًا وأبعاضًا ، أو تسميتها تركيبًا وأبعاضًا لا يمنع ثبوتها** » ثم يطرح ابن تيمية مجموعة من الأسئلة التي قد يتصورها الخصم ليتدرج بعدها لأن يصل إلى المعنى الدقيق من محل النزاع، فيقول: فإن قيل: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء قيل له: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض، فإن قيل: العرض مالا يبقى[1] . وصفات الرب باقية، قيل :والبعض ما جاز انفصاله عن الجملة ، وذلك في حق الله محال .فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله تعالى مطلقًا ، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه.

فإن قال : هذا تجسيم والتجسيم منتف، قيل: وهذا تجسيم والتجسيم منتفٍ. فإن قال: أنا أعقل صفة ليست عرضًا بغير متحيز وإن لم يكن له في الشاهد نظير، قيل له: **فاعقل صفة هي لنا بعض لغير متحيز وإن لم يكن له في الشاهد نظير**[2] .

ومن الإشكالات الحاصلة عند المتكلمين في الصفات الخبرية أننا لو أثبتنا لله يدا ووجها أو أنه مستو على عرشه ؛ للزم من ذلك أن يتميز منه جانب عن الآخر ، وذلك يوجب كونه منقسمًا .وقد تساءل الرازي في(أساس التقديس): لما لا يجوز أن يقال :إنه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب ومع كونه كذلك فإنه يكون عظيمًا؟والعظيم يجب أن يكون

---

(١) بناءً على قول الأشاعرة أن العرض لا يبقى زمانين، ومع أن ابن تيمية يرى أن هذا القول ضعيفٌ وأنه قول محدث في الإسلام لم يقله أحد من السلف والأئمة، بل اعتبر هذا القول مخالف لما عليه جماهير العقلاء من الطوائف – مجموع الفتاوى (١٢، ص٣١٨ و ١٦، ص٢٧٥)، إلا أنه لم يذكر هذا الخلاف لأنه في مقام بحث ما هو أهم من ذلك، إذن فالالتزام حاصل على القول ببقاء العرض زمانين أو عدم بقائه، وهذا من فقهه وفطنته رحمه الله.

(٢)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى،ج١٣، ص٣٠٣،ابن تيميّة، بيان التلبيس،ج١، ص٧٦.

منقسمًا في الشاهد ،فلمَ قلتم أن يكون في الغائب كذلك، فإن قياس الغائب على الشاهد باطل... أجاب الرازي – رحمه الله –: أنه إذا كان عظيما فلا بد أن يكون منقسما ،وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد، بل هذا بناء على البرهان القطعي...ثم يضرب الرازي مثالا لهذا البرهان القطعي فيقول: «أنا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل ، فإن حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايرًا لها، إذ لو جاز أن يقال: أن هذا المشار إليه عينه لا غيره؛ جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء، فيفضي إلى تجويز أن الجبل شيء واحد ،أو جزء لا يتجزأ، مع كونه جبلًا.

(وذلك شك في البدهيات) فثبت أنه لابد من التزام التركيب والتقسيم[1].

وفي هذا التفصيل يجيب الرازي – رحمه الله– عن سؤالنا السابق، إذا لا يتصور الرازي إثبات استواء الله على العرش – أو ما يعبر عنه هو(بالمشار إليه) أو أن يكون له صفات يسميها هو صفات الأجسام كاليد والوجه – لا يتصور الرازي – رحمه الله– إثبات مثل هذه الصفات مع نفي التركيب والانقسام، لماذا؟ لأن هذا مخالف للبدهيات؛ إذ كيف نقول أن له صفة الوجه واليد والقدم؛ ثم نقول أنه شيء واحد لا ينقسم؟ فالوجه غير اليد قطعيًا ، واليد غير الوجه وهكذا[2] .

ولن نتناول جميع ردود ابن تيمية – رحمه الله – على هذا القول حتى لا نخرج عن المقصود في هذا المقام، وسأكتفي ببعض الردود التي أظنها – والله أعلم– من قواطع النزاع في هذا الباب ، منوِّهًا بشيء من التفصيل إلى كيفية استخدام ابن تيمية للسؤال الذي طرحناه سابقًا حجة ودليلًا ألزم به خصومه بإلزامات لا محيد عنها ، والله أعلم.

---

(١)الرازي، أساس التقديس، ص ٤٤.

(٢)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ١٣ ، ص٣٠٣، ابن تيميّة، بيان التلبيس،ج١ ، ص٧٦.

وفي الحقيقة أن هذا التساؤل الذي ذكره ابن تيمية - رحمه الله - في مواطن كثيرة من تأمله ،وجد تحت سطوره وفوقها وعن يمينها وشمالها ، إجابة شافية كافية لعنوان بحثنا(عقيدة التجسيم وموقف ابن تيمية منها).

نعود لكلام الرازي السابق؛ حيث إنه - رحمه الله- اعتبر إثبات هذه الصفات مع نفي التركيب والانقسام المفضيان قطعًا للتجسيم **مخالفًا للبدهيات.**

وهنا يقال: أليس الأشاعرة يقولون عن الصفات السبعة التي أثبتوها لله، أنها لا هي هو ولا هي غيره، حيث أن المعتزلة لما ألزموهم بتعدد القدماء(إذ أثبتوا هذه الصفات قديمة لله) فحتى يخرجوا من هذا الإلزام قالوا أن هذه الصفات: ليست شيئًا آخر غير الله وهي إن كانت متعددة.

ويتميز كل منها عن الآخر - فالعلم غير القدرة والبصر غير السمع- ومع ذلك فلا هي غير الله حتى تقول: إنّا أثبتنا قدماء مع الله، ولا هي هو حتى نقول أنها شيء واحد هي نفس ذاته.

يقول ابن تيمية: ...« كما عرف في أصولهم[1]: أن غير الشيء ما جاز مفارقته ، وأن صفة الموصوف وبعض الكل لا هو هو، ولا هو غيره، فطائفة هذا المؤسس[2] هم ممن يقولون بذلك، **وحينئذ فلا يلزم إذا لم يكن عينه أن يكون مغايرًا له، ولا يفضي إلى تجويز أن الجبل شيء واحد**، وإذا جاز أن يقولوا أن الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم ، وإن كان في الموضعين يمكن أن يشار إلى شيء منه ، ولا يكون المشار هو عين الآخر»[3].

إذن مفهوم الغيرية عند ابن تيمية تعني: «**أن غير الشيء ما جاز مفارقته له وكل مخلوق فإن الله قادر على أن يفرق بعضه عن بعض**، وإذا جاز مفارقة

---

(١) أي الأشاعرة.

(٢) يقصد الرازي أي صاحب كتاب أساس التقديس.

(٣)ابن تيمية، بيان التلبيس ج٢، ص٦٦.

بعضه لبعض ؛جاز أن يكون مغايرًا لبعض .كما أن علمه وقدرته لما كان قيامه به جائزًا لا واجبًا كان عرضًا أي عارضًا للموصوف لا لازمًا، والرب تعالى لا يجوز أن يفارقه شيء من صفات الذاتية ولا يجوز أن يتفرق، بل هو واحد صمد، وإذا كان كذلك لم يلزم عند هؤلاء أن يكون بعضه مغايرًا لبعض»[1].

وهذا نص في نفي ابن تيمية للتركيب والانقسام حتى على أصول الأشعرية أنفسهم، فابن تيمية – رحمه الله- لم يثبت صفاتًا في غير الله؛ حتى نقول :إنه أثبت الانقسام والكثرة على ذاته تعالى .بل جنس ما أثبته ابن تيمية من الصفات هي عين ما أثبتته الأشاعرة، والتفريق بين هذا وهذا ، تفريق بين المتماثلات.

فإن كان القائم بغيره من الحياة والعلم والقدرة وإن شارك سائر الصفات في هذه الخصائص ولم يكن عندك عرضًا، فكذلك القائم بنفسه وإن شارك غيره من القائمين بأنفسهم فيما ذكرته لم يجب أن يكون جسمًا مركبًا منقسمًا، ولا فرق بين البابين بحال...

ثم يجلي ابن تيمية عقيدته بكلام نافع ماتع فيقول: «فمن المعلوم أن القائم بنفسه لابد أن يتميز منه شيء عن شيء ، والقائم بغيره لابد أن يحتاج إلى محله، **فإذا أثبت قائمًا بغيره يخالف ما علم من حال القائم بنفسه في ذلك، فكذلك لزمه أن يثبت قائمًا بنفسه يخالف ما علم من حال القائمين بأنفسهم**»[2].

ثم يضيق ابن تيمية الخناق على خصومه ليصل معهم إلى خيار لابد منه ، وذلك من خلال صفة العلو لله تبارك وتعالى حيث يرى – رحمه الله – أن جميع الناس يلزمهم القول بهذه القضية الضرورية التي ذكرها أهل الإثبات

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٦.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٧.

وهو: امتناع وجود موجودين ليس أحدهما داخلًا في الآخر ولا خارجًا عنه ولا مباينًا له ولا محايثًا له وامتناع وجود موجود لا يشار إليه ولا إلى محله، وإن من أنكر هذه القضية لزمه أحد أمرين: إما الإقرار بقضايا هذه أبين منها، وإما جحد عامة القضايا الضرورية الحسية[1].

حيث أن من يقول إنه :«لو كان فوق العالم لكان جسمًا، ولكان إما أكبر من العالم، وإما أصغر ، وإما مساويًا له .وكل ذلك ممتنع»[2]، فيقال له: إن كثيرًا من الناس يقولون: إنه فوق العالم وليس بجسم، فأنت تقول: إنه موجود قائم بنفسه وليس بداخل في العالم ولا خارج عنه، ولا مباين له، ولا محايث له، وإنه لا يقرب منه شيء ولا يبعد منه شيء، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، وأمثال ذلك من النفي، الذي لو عرض على الفطرة السليمة جزمت جزمًا قاطعًا أن هذا باطل ،وأن وجود مثل هذا ممتنع؟ وكان جزمها ببطلان هذا أقوى من جزمها ببطلان كونه فوق العالم وليس بجسم؟[3].

وهنا نصل لمسألة الفطرة السليمة والأحكام البدهية، حيث أن من ينفي كون الله فوق العرش وليس بجسم ولا متحيز يقول :إن ذلك معلوم إنكاره بالبديهة والفطرة[4].كما ذكر الرازي إذ كيف يكون فوق العرش ولا يكون متحيزًا؟!.

والمتحيز مركب والمركب جسم، فالقول بإثبات علو الله على عرشه مع نفي التحيز والتجسيم مخالف للبدهيات؟

---

(١)ابن تيميّة، مجموعة الفتاوى ج٥، ص٢٨٤.

(٢)هذه الحجة وإن ساقها ابن تيمية في معرض رده على ابن المظهر الحلّي، إلا أنها نفسها حجة الرازي.

(٣)ابن تيميّة، منهاج السنة ج٢، ص١٤٧.

(٤) مع العلم أن من يثبت علو الله على عرشه لا يقول البتة بالجهة أو الحيز الوجوديين إنما يرون أن ذلك عدم، والعدم لا شيء!! وسيأتي تفصيل ابن تيمية – رحمه الله لذلك إن شاء الله.ومن تأمل ذلك علم سقوط المسألة من أساسها!!

يجيب ابن تيمية: بأن ذلك إن كان فساده معلوم بالضرورة، **فليس هذا بأبعد من قولك: أنه موجود قائم بنفسه متصف بالصفات مرئي بالأبصار، ومع هذا لا يشار إليه وليس بداخل العالم ولا خارجه ولا مباين له ولا مداخل**[1].

(فإن كان حكم الفطرة السليمة مقبولًا وجب بطلان مذهبك ؛فلزم أن يكون فوق العالم .وإن كان مردودًا بطل ردك لقول من يقول: **إنه فوق العالم وليس بجسم**، فإن الفطرة الحاكمة بامتناع هذا، هي الحاكمة بامتناع هذا .فيمتنع قبول حكمها في أحد الموضعين دون الآخر)[2].

يقول ابن تيمية – رحمه الله-:« وحينئذ فما يذكره النفاة من إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه: إما أن يكون مقبولًا وإما أن لا يكون، فإن لم يكن مقبولًا بطل أصل قولهم، وإن كان مقبولًا فكلما دل على ذلك كانت دلالته **على إمكان وجود موجود خارج العالم** ،ليس بمتحيز أقوى وأظهر ، فإنه إذا ثبت أن هذا ممكن في العقل ؛فذاك أولى بالإمكان. وإذا كان ذلك ممكنًا ؛ لم يكن ما يذكرونه من الأدلة على نفي التحيز نافيًا لعلوه على العالم وارتفاعه على عرشه ؛ فلا يكون لهم دليل على نفي ذلك، وهذا هو المطلوب»[3] ولا شك أن المسألة لن تبقى معلقة هكذا فلا بد من حاسم للنزاع؟! فلنعد للكتاب والسنة إذن فإذا نظرنا في آيات الكتاب العزيز وفي أحاديث المصطفى(صلى الله عليه وسلم) وجدناها مليئةً بإثبات علوه على عرشه ، بل النصوص الواردة المتنوعة المحكمة على علو الله على خلقه وكونه فوق عباده تقرب من عشرين نوعًا[4].

---

(١)ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص٢٩٦.

(٢)ابن تيميّة، منهاج السنة، ج٢، ص١٤٧ ، ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٨٥.

(٣)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٨٧.

(٤) انظر هذه الأنواع في شرح العقيدة الطحاوية للعلامة ابن أبي العز الحنفي ص ٢٨٥ ٢٨٨، المكتب الإسلامي ط ٩،١٩٨٨م.

فإذا كانت النصوص دالة على علو الله ومباينته لخلقه والعقل لا يحيل ذلك إذ لا يلزم من ذلك لا تركيب ولا انقسام ولا تجسيم، **فإثبات أمر دلت عليه نصوص الوحيين لا شك أنه مقدم على آخر لم تدل عليه آية ولا حديث صحيح ،بل ولا حتى ضعيف لا إشارة ولا دلالة.**

إذ أننا لا نجد من يقول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه يستدل لذلك بآية أو حديث، وغاية ما عنده أن إثبات العلو يلزم منه التركيب والتحيز وقد بطل ذلك، فتبقى النصوص على ظاهرها وذلك أعلم وأحكم وأسلم.

يقول ابن تيمية: «... فإذا بطل ما ينفون به ذلك - فمعلوم أن السمعيات تدل على ذلك، إما دلالة قطعية وإما ظاهرة، والظواهر التي لا معارض لها لا يجوز صرفها عن ظواهرها، فكيف إذا قيل :إن العلو والمباينة معلوم بالفطرة والضرورة ، والأدلة العقلية النظرية، كما هو مبسوط في موضعه؟!» أهـ[1].

وإذا ألزم النفاة بذلك قالوا: إن الحكم بأن الموجود لابد أن يكون داخل العالم أو خارجه أو محايث له أو مباينًا عنه، إنما هو من **حكم الوهم والخيال المردودين، لا من حكم العقل المقبول، فيقال: وإحالة موجود قائم بنفسه يشار إليه ولا يكون متحيزًا من حكم الوهم، وكذا الحكم بامتناع كونه تعالى فوق العالم وليس بجسم هو أيضًا من حكم الوهم؛(لأنه حكم فيما ليس بمحسوس عندكم).**

بل تصديق العقول بموجود يشار إليه ولا يكون متحيزًا ، أعظم من تصديقها بموجود قائم بنفسه متصف بالصفات، لا يشار إليه ، وليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له، ولا مداخل له[2].

---

(١)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٨٧.

(٢)ابن تيميّة، درء التعارض ج٢، ص٢٩٦،ابن تيميّة، منهاج السنة ج٢، ص١٤٨.

وقفة مع الاستدلال بالوهم:

من أورد مثل هذا المصطلح – كالفخر الرازي-[1] مستدلًا به على جواز وجود قائم بنفسه ليس بداخل العالم ولا خارجه، لا يعنون به المعنى المشهور بكلمة(وهم). فكلمة(وهم) في اللغة تأتي بمعنى الغلط والخطأ، قال ابن فارس: «... أوهمت في الحساب إذا تركت منه شيئًا ،ووهمت غلطت[2].

ويقول العلامة عبد الرحمن حبكة في تعريف الظن المرجوح: وتأتي من دون مرتبة الشك مرتبة الظن المرجوح، وهو الظن الوهمي المقابل للظن الراجح ولذلك يسمى وهمًا[3].

أما المادة الفلسفية فلا تعني بالوهم تلك المعاني السابقة، وإنما الوهم عندهم كما يقول ابن سينا: ... القوة الوهمية: وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ(تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية: كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه)[4].

لقد أدرك ابن تيمية – رحمه الله – أن استدلال النفاة على جواز موجود لا داخل العالم ولا خارجه، وكذلك امتناع وجود موجود فوق العرش ليس بجسم ولا متحيز مستدلين بحكم الوهم في القضيتين[5]» **فيه تناقض واضح في كلا الأمرين، وإليك بيان ذلك:**

فالنفاة يقولون أن الحكم بامتناع موجود لا داخل العالم ولا خارجه من

---

(١) الرازي،أساس التقديس، ص ١٨.

(٢)ابن فارس،أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم المقاييس في اللغة ص ١١٠٧،(حققه: شهاب الدين أبو عمرو) دار الفكر بيروت – لبنان.

(٣) حبنّكة، ضوابط المعرفة ص ١٢٥.

(٤) ابن سينا،النجاة، ج٢، ص١٦٣.

(٥) وقد سبق توضيح استدلالهم على تلكما القضيتين.

حكم الوهم المردود، لا من حكم العقل. ويقولون إن الوهم: هو أن يدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس، كما تدرك الشاة عداوة الذئب ،وتدرك السخلة صداقة أمها، ويقولون :إن الحكم الفطري الموجود في قلوب بني آدم بامتناع وجود مثل هذا هو حكم الوهم لا حكم العقل، فإن حكم الوهم إنما يقبل في المحسوسات لا فيما ليس بمحسوس[1].

ابن تيمية يوضح تناقض النفاة في كلتا القضيتين:

فيقال لهم: إن كان هذا صحيحًا فقولكم: إنه يمتنع أن يكون فوق العالم وليس بجسم هو أيضًا من حكم الوهم، لأنه حكم فيما ليس بمحسوس عندكم . وكذلك حكمه بأن كل ما يرى فلا بد أن يكون بجهة من الرائي هو من حكم الوهم أيضًا...

وهؤلاء بنوا كلامهم على أصول متناقضة ؛ فإن الوهم عندهم قوة في النفس تدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس » **وهذا الوهم لا يدرك إلا معنى جزئيًا لا كليًا، كالحس والتخيل، وأما الأحكام الكلية فهي عقلية، فحكم الفطرة بأن كل موجودين إما متحايثان وإما متباينان، وبأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدومًا، وأنه يمتنع وجود ما هو كذلك ونحو ذلك أحكام كلية عقلية، ليست أحكام جزئية في جسم معين حتى يقال :إنها من حكم الوهم»[2]. ومن تأمل حجج النفاة في هذا الباب – حتى وإن استثنينا التناقض الحاصل في التفريق بين ما أثبتوه وما نفوه ، وإن كانا من نفس الجنس ومن قبيل المتماثل – فإن غاية ما ينتهوا إليه وهو قولهم:** إن القول بامتناع موجود لا داخل العالم ولا خارجه هو من حكم الوهم؛ وهذا لم يَفُتْ ابن تيمية بالطبع.

يقول – رحمه الله –: «.... فإذا احتج عليه بالقضايا الفطرية التي تحكم بها الفطرة، كما تحكم بسائر القضايا الفطرية، لم يكن له أن يقول: هذا حكم

---

(١) انظر كلام الفخر الرازي في أساس التقديس ص ١٦.
(٢)ابن تيميّة، منهاج السنة النبوية، ج٢، ص١٤٩.

فيما ليس بمحسوس فلا يقبل لأن الوهم إنما يدرك في المحسوس فإنه يقال له: إنما يثبت أن هذا مما لا يمكن أن يرى ويحس به، **إذا ثبت أن هذا الحكم باطل، وإنما يثبت أن هذا الحكم باطل إذا ثبت وجود موجود لا يمكن أن يرى ويحس به، وأنت لم تثبت هذا الموجود إلا بدعواك أن هذا الحكم باطل، ولم تثبت أن هذا الحكم باطل إلا بدعواك وجود هذا الموجود، فصار حقيقة قولك دعوى مجردة بلا دليل»**[1].

وهذا كلام بديع فريد لمن تأمله.

وكلام النفاة لا يخرج عن ذلك، فهذا الفخر الرازي – رحمه الله – كما سبق النقل عنه عندما أراد أن يستدل على بطلان القول بوجود موجود فوق العرش ، وليس بمتحيز أو منقسم، ضرب مثال النقطة وقال: « إما أن تكون هي الأخرى أولا تكون».

وهو «**إنما فرض ذلك وقدره فيما عقله وعلمه وارتسم في ذهنه وهو الذي يعقله من معنى العظيم المشار إليه** فإن جاز أن يثبت الغائب على خلاف ما يعقل بطل هذا البرهان، وكان لمنازعه أن يثبت واحدًا عظيمًا مشارًا إليه منزهًا عن التركيب وإن كان ذلك على خلاف ما يعقل من معنى العظيم المشار إليه، **وإن كان لا يثبت الغائب إلا على ما يعقل من معنى العظيم المشار إليه بطلت مقدمة الكتاب**[2] **وبطل قوله بإثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه...»**[3].

ونختم بنظرة أخيرة في كلام الرازي – رحمه الله- وهو قوله: «... إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أولا يحصل...». يعتبر ابن تيمية كلام الرازي **هذا إنما هو من قبيل العقل الذي يهتدي به إلى**

---

(١) ابن تيميّة، منهاج السنة ج٢، ص١٥٠.

(٢) يقصد (أساس التقديس) حيث جعل من مقدماته جواز إثبات موجود على خلاف ما يعقل في الشاهد.

(٣)ابن تيميّة، بيان التلبيس ج٢، ص٧٤ ٧٥.

معرفة الجسمانيات ، فإن كان الكلام في النقطة والخط وما يتبع ذلك من علم الهندسة ، وهو متعلق بمقادير الأجسام، فإن كان مثل هذا الدليل حقًا في أمر الربوبية بطلت تلك المقدمة التي قرر فيها الرازي – رحمه الله – أنه لا ينظر في الأمور الإلهية بالعقل الذي به تعرف الجسمانيات[1]، وإذا بطلت هذه المقدمة صح قول منازعك: بامتناع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه... وإذا كان هذا الدليل بها أنه متعلق بالجسمانيات لا يجوز الاستدلال بمثله في أمر الربوبية فقط بطل هذا الدليل(فرضية النقطة)، ولم يكن لك طريق إلى فساد من يقول أنه فوق العالم وفوق العرش وإنه مع ذلك ليس بمركب ولا مؤلف أو يقول ليس بجسم[2].

وعليه فإن النفاة إنما نفوا الصفات ؛ لأن دليلهم على حدوث العالم وإثبات الصفات دل على نفيها[3] . فإن الصانع إنما أثبتناه بحدوث العالم، وحدوث العالم إنما أثبتناه بحدوث الأجسام، والأجسام إنما أثبتنا وجودها بحدوث الصفات ، التي هي الأعراض، أو قالوا: إنما أثبتنا حدوثها بحدوث الأفعال التي هي الحركات، وإن القابل لها لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أو أن ما قبل المجيء والإثبات كان موصوفًا بالحركة ؛ وما اتصف بالحركة لم يخل منها، أو من السكون الذي هو ضدها،

---

(١) يقول الرازي – رحمه الله : «الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون، فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجًا أخر وعقلًا آخر بخلاف العقل الذي اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات، وهو بذلك متابع للمعلم الأول أرسطو حيث يقول فيما نقله عنه الرازي: «من أراد أن يشرع من المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى» أساس التقديس ص ٢٢.

(٢) ابن تيميّة، بيان التلبيس ج٢، ص٧٥ ٧٦، ولقد عصرت ذهني مرارًا لأجد أو أتصور ولو من بعيد جوابًا للنفاة على هذه الإلزامات فلم أجد إلى ذلك سبيلًا!!
والمتأمل لكتاب الإمام الرازي – رحمه الله – (أساس التقديس) يدرك أن غاية ما عند النفاة من أدلة مدارها على ما سبق ولا شك أن من خلال هذه الإلزامات يدرك من له أدنى دراية في علم العقائد أن ابن تيمية بعيد عن التجسيم وأهله بعد المشرق عن المغرب وسيأتي تفصيل ذلك – إن شاء الله .

(٣) لا أريد التفصيل في أدلة المتكلمين على حدوث العالم، لأن المقام لا يتسع لبسطها.

وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فإذا ثبت حدوث الأجسام، قلنا: إن المحدث لابد له من مُحدِث فأثبتنا الصانع بهذا، فلو وصفناه بالصفات أو بالأفعال القائمة به ؛ لجاز أن تقوم الأفعال والصفات بالقديم، وحينئذ فلا يكون دليلًا على حدوث الأجسام، فيبطل دليل إثبات الصانع، وقد أجاب ابن تيمية – رحمه الله – عن ذلك: (الأول) أن بطلان هذا دليل المعين لا يستلزم بطلان جميع الأدلة .وإثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها .وإن أمكن ضبط مجملها.(الثاني) أن هذا الدليل لم يستدل به أحد من الصحابة والتابعين ولا من أئمة المسلمين، فلو كانت معرفة الرب عز وجل والإيمان به موقوفة عليه؛ للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به، وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين.

(الثالث) أن الأنبياء والمرسلين لم يأمروا أحدًا بسلوك هذا السبيل؛ فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة؛ لكان واجبًا وإذا كانت مستحبة كان مستحبًا، ولو كان واجبًا أو مستحبًا لشرعه رسول الله(صلى الله عليه وسلم) ؛ ولو كان مشروعًا لنقلته الصحابة[1].

وبعد هذا التوضيح – من قبل ابن تيمية – رحمه الله – لضعف وهشاشة أدلة المتكلمين على مذهبهم، وهذا يثير في الذهن أمرين:

الأول: بطلان ما ذهب إليه المتكلمون من نفي ما أثبته الله لنفسه ، وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم.

الثاني: إبطال الأدلة التي استدل بها المتكلمون على مذاهبهم. ولا شك أن هناك فرق بين بطلان الدليل وبطلان المدلول، فبطلان الدليل لا يعني بطلان المدلول ، فقد يكون المراد إثباته أمرًا متفقًا عليه بين المسلمين كوجود الله تعالى، لكن لا يعني ذلك صحة كل الأدلة المؤدية لهذا المدلول. وهذا لا يعني قطعًا أن من يعترض على شيء من هذه الأدلة لديه أدنى اعتراض على

---

(١)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ج٦، ص٤٩ ٥٠، ابن تيميّة، درء التعارض ج٣، ص٢٨٨ ٢٨٩.

مدلولها، وهذا أمر مشهور معروف في أدلة وجود الله ؛ فمع أن هذا المدلول المراد إثباته أمر متفق عليه بين الفرق إلا أن لكل منهم دليله على ذلك. وعليه فكل منهم يطعن في دليل الآخر وينقده ولا يرتضيه. وإذ أن حديثنا عن التجسيم، فقد كانت هذه المسألة هي الأخرى من ذلك القبيل، حيث لم تقنع كل طائفة بأدلة الأخرى على نفي الجسمية عن ذاته تعالى[1]، فهذا الجويني – رحمه الله- ينصب الأدلة والبراهين على عدم قدرة المعتزلة على نفي الجسمية عن ذاته تعالى[2].

ومن بعده الغزالي – رحمه الله – يبطل أدلة الفلاسفة على نفي أن الله جسم وأنهم ليسوا قادرين على إثبات أن الأول ليس جسمًا[3].

مع أنه لا يخفى أن كلًا من الفلاسفة والمعتزلة ترمي الأشاعرة بالتجسيم، ومع ذلك فلا يقول عاقل[4] إن الغزالي والجويني – رحمهما الله – مجسمان لأنهما أبطلا أدلة المعتزلة والفلاسفة التي يستدلون بها على نفي الجسمية عن ذاته تعالى.

وهذا الاعتراض الحاصل من الجويني والغزالي – رحمهما الله- مع الفلاسفة والمعتزلة قد حصل من ابن تيمية مع الأشاعرة، حيث أبطل – رحمه الله – أدلة الأشاعرة على نفي الجسمية، **واعتبر أن اعتمادهم في تنزيه الرب عن النقائص على طريقة نفي الجسمية لا تفيد في تنزيه الرب تعالى عن النقائص والعيوب**، وإليك بيان ذلك:

أولًا: لا يمكن – عند ابن تيمية – تنزيه الله تعالى عن شيء من النقائص والعيوب لاستلزام ذلك كونه جسمًا، فإنه ما من صفة يقول القائل: إنها

---

(١) وهنا نغض الطرف عن الاختلاف الكبير الحاصل في تحديد مفهوم الجسم – كما تقدم .

(٢) الجويني ، الشامل، ص ٢١٨ ، ٢٢٠.

(٣) الغزالي ،أبو حامد محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ) تهافت الفلاسفة ص ١٣١ (تحقيق أحمد شمس الدين) دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠١م، ابن تيميّة، درء التعارض ج٢، ص٣٥٥.

(٤) والعجيب في هذا الزمان – الذي لا تنتهي عجائبه – أن تجد من يرمي ابن تيمية بالتجسيم لأنه اعترض على أدلة المتكلمين على نفي الجسمية وسيأتي تفصيل ذلك.

تستلزم التجسيم، إلا والقول فيما أثبته كالقول فيما نفاه وهو[1] لا بد أن يثبت شيئًا، والإلزام أن ينفي الموجود القديم الواجب بنفسه وحينئذ فأي صفة قال فيها: إنها لا تكون إلا لجسم أمكن أن يقال له مثل ذلك فيما أثبته، وإن كانت تلك صفة نقص، فلو أراد أن ينزه الله عن الجهل والعجز والنوم وغير ذلك، فإن هذه الصفات لا تكون إلا للأجسام قيل له: وما تثبته أنت من الأسماء أو الأحكام أو الصفات لا تكون إلا للأجسام..[2].

بل إن سلوك النفاة لمثل هذه الطريقة – نفي التجسيم- جعلوا الملاحدة نفاة الأسماء والصفات يستظهرون عليهم، لأن هذه الطريقة لا يحصل بها مقصدهم وذلك لوجوه:

أحدها: أن وصف الله بهذه النقائص والآفات أظهر فسادًا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم ؛ فإن هذا فيه من الاشتباه والنزاع والخفاء ما ليس في ذلك، وكفر صاحب ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام والدليل معرف بالمدلول ومبين له، فلا يجوز أن يستدل على الأظهر الأبين بالأخفى، كما لا يفعل مثل ذلك في الحدود[3].

الوجه الثاني: أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الصفات، يمكنهم أن يقولوا لمن لا يقول بالتجسيم والتحيز كما يقوله من يثبت الصفات وينفي التجسيم، **فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة الكلام وصفات الكمال، فيصير كلام من وصف الله بصفات الكمال والنقص واحدًا، ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد**، ويعتبر شيخ الإسلام – رحمه الله – أن ذلك في غاية الفساد[4].

---

(١) المخاطب هو ابن المطهر الحلي.

(٢)ابن تيميّة، منهاج السنة، ٢، ص٥٦٤.

(٣) كما لو أن رجلًا قتل آخر، واعترف القاتل بفعلته، فلو قال قاضي: ابحثوا عن علاقة القاتل بالمقتول هل كان بينهما عداوة فلعلها تكون السبب وراء جريمته، لعزل هذا القاضي على الفور، لأن أمامه دليل واضح بين وهو اعتراف الجاني فما الداعي للبحث عن دليل خفي قد لا يظهر الحقيقة!! إذ ليس كل عداوة تدفع للقتل.

(٤) وهو كذلك – والله أعلم .

الثالث: أن هؤلاء :أي الباطنية والجهمية ، ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، واتصافه بصفات الكمال واجب ثابت بالعقل والسمع، فيكون ذلك دليلًا على فساد هذه الطريقة[1].

الرابع: أن سالكي هذه الطريقة متناقضون؛ فكل من أثبت شيئًا ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كل من نفى شيئًا منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي.

فمثبتة الصفات – كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر– إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم، لأن هذه الصفات أعراض والعرض لا يقوم إلا بالجسم أو لأنّا لا نعرف موصوفًا بالصفات إلا جسمًا، قالت لهم المثبتة: وأنتم قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم ليس بجسم وأنتم لا تعلمون موجودًا حيًا عالمًا قادرًا إلا جسمًا، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم فكذلك نحن... ثم هؤلاء المثبتون إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويبغض ، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء أو بالوجه واليد ونحو ذلك إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم، لأنا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا فإن كان لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك وإن أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين[2]، ولهذا يرى شيخ الإسلام: أن السلف لم يسلكوا في الرد على من وصف الله بالنقائص هذه الطرق ولم ينطق أحد منهم في حق الله بالجسم لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك ؛ لأنها عبارات مجملة لا تُحِقُّ حقًا

---

(١) وهذا بين لا يخفي فالقرامطة الباطنية تتهم الفلاسفة بالتجسيم من خلال هذه الطريقة والفلاسفة ترمي المعتزلة بذلك، والمعتزلة ترمي الأشاعرة بالتجسيم والأشاعرة ترمي السلفية بذلك، والكل يسلك طريقة نفي الجسم عن الله.

وكل يدعي وصلًا بليلى ... وليلى لا تقر لهم بذاك

(٢) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج٣، ص٧٩ ٨١، وانظر ج١٣، ص١٦٤ ١٦٥.

ولا تبطل باطلًا، ولهذا لم يذكر الله فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار ما هو من هذا النوع[1].

ومما سبق يمكننا القول:

أولًا: عدم اقتناع ابن تيمية بمسلك نفي الجسمية كطريقة لتنزيه الله عن النقائص والعيوب، ووصفه بصفات الكمال.

ثانيًا: الطريقة التي يستخدمها المتكلمون - في نظر ابن تيمية - طريقة متناقضة لا تثبت حقًا ولا تنفي باطلًا، بل هي تفرق بين المتماثلات. وقد أثبت ابن تيمية ذلك عمليًا بين الفرق، فالفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة بل حتى الباطنية والقرامطة ، كل منهم يدعي أنه حامل لواء نفي الجسمية عن الله، وكل منهم مراده نفي التشبيه والتجسيم، مع التنبيه: **أن كل هذه الطوائف تدعي أنها تبني أقوالها على قواعد عقلية وأن مستندها العقل - الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه عندهم**[2].

وهذا العقل الذي يُتغنى به، تراه يرمي نفسه بالغي والضلال وبالتجسيم والتشبيه؟. فمن يثبت الأسماء وينفي الصفات(كالمعتزلة) ترميهم الفلاسفة بالتجسيم ؛ لأنه لا يعرف بهذه الأسماء إلا الأجسام. وكذا من نفى الأسماء والصفات كالجهمية المعطلة، فإنهم ولابد وأن يثبتوا موجودًا قائمًا بنفسه، والقائم بنفسه لا يعرف إلا جسمًا. ومن باب أولى من يثبت بعض الصفات دون بعض كالأشاعرة **فإن القرامطة والجهمية والفلاسفة والمعتزلة مجمعون على رميهم بالتجسيم والتشبيه**. واعجب- إن شئت - إذا علمت أن من الأشاعرة من يرى[3] أن المعتزلة والفلاسفة ليس عندهم الدليل والحجة على أن الله ليس جسمًا .وأصول هذه حالها من

---

(١)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج٣، ص٨١، وانظر ج١٣، ص١٦٧.

(٢) كيف لا وقد جعل العقل مقدم على الشرع لمجرد معارضة الشرع له بغض النظر عن القطعي منهما فالعقل هو أصل الشرع، وهذا ما عرف بالقانون الكلي!! فتأمل.

(٣) كالجويني والغزالي.

المحال أن يسلم لها ابن تيمية ولا أن يسلكها طريقًا لتنزيه الله عز وجل.

ثالثًا: لقد أدت هذه الأصول بأصحابها بأن يلتزموا لوازم – جدُّ خطيرة – كالقول بأن ظواهر الكتاب والسنة كفر، وأن الله قد خاطب الناس بما ظاهره التجسيم والتشبيه؛ لأن عقول الناس لا تحتمل حقيقة التوحيد! وطلبًا للاختصار سأكتفي هنا بتوضيح واحد من أخطر ما التزمه المتكلمون وهو:

أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، وهذه المسألة نابعة من ظن المتكلمين أن هذه الأدلة النقلية معارضة لأصولهم العقلية. وقد ظن المعتزلة أن الإشكال ينتهي برد حديث الآحاد وعدم الأخذ به في العقائد. ولكن الأمر لم يكن كذلك فهذه آيات القرآن القطعية الثبوت وبعضها قطعي الدلالة أيضًا يدل على نقيض مرادهم أو(ما سموه عقليات)، وكذا عدد من الأحاديث المتواترة، فما المخرج إذن؟!.

تبدأ قصة هذه المسألة من فكرة الدور التي ابتكرتها المدرسة الاعتزالية، وقد بدت واضحة عند القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، ولنأخذ مثالًا القاضي عبد الجبار مبينًا فكرة الدور عنده فيقول: «قد بينا من قبل أنه» أي(الخطاب الشرعي) لا يدل على ما لولا العلم به ، لما علم كونه دلالة[1].

لأن ذلك يوجب كون الفرع دالًا على أصله وذلك يتناقض... فلهذه الصلة لا يجوز أن يدل الخطاب[2] على التوحيد والعدل ومقدماتها[3].

---

(١) كوجود الله تعالى وأنه هو الإله الحق، فلولا علمنا أن الشرع هو خطاب الله عز وجل لما كان هذا الشرع ذو دلالة عند الخلق، وما يريد القاضي عبد الجبار قوله: أنه لا يصح أن يكون الشرع الذي يعده فرعًا دالًا على الأصل وهو وجود الله لأننا بوجود الله علمنا أنه شرع، فلو استدللنا به على وجود الله لكان الفرع دالًا على الأصل وهذا تناقض.

(٢)أي الشرعي.

(٣) ولا شك أنه يدخل في التوحيد – عند المعتزلة تنزيه الله عن صفات الأجسام وحلول الحوادث وتعدد القدماء (الصفات)، فلا يجوز أن يستدل على هذه الأمور بالأدلة النقلية (القرآن والسنة).

لأنا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك، أما مجال الدليل النقلي(القرآن والسنة) فيحصره القاضي عبد الجبار فيما يلي: «قد بينا أنه يعقل بالسمع ما له تعلق بالتعبد، لأنه إنما يرد من جهة الحكيم على طريقة الدلالة، ولا يحق أن يدل المكلف إلا على ما يستفيد به العبادة أو ما يتصل بأمر تعبد وترغيب وزجر وتخويف[1].

وما يهمنا في هذا النص: هو حصر مهمة الخطاب الشرعي(القرآن والسنة) في مسائل التعبد والترغيب والترهيب، **ومنعه من الاستدلال بالأدلة النقلية على وجود الله وصفاته تبارك وتعالى**[2]. وهذه الفكرة لم تبقَ حبيسة الفكر الاعتزالي، بل نادى بها عدد من علماء الأشاعرة، ولنأخذ **سيف الدين الآمدي نموذجًا :**

لقد عدَّ الآمدي في كتابه أبكار الأفكار الطرق التي لا يحصل بها اليقين وإن ظن أنها كذلك، ومن هذه الطرق: **الاستدلال بما يتوقف كونه دليلًا على معرفة مدلوله .وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى على صدق رسوله ، ووجود الباري تعالى.** يقول الآمدي: «**وهو دور ممتنع حيث إنا لا نعرف المذكور من كلام الله إلا بعد معرفة وجوده، وصدق رسوله، فإذا توقفت معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه**[3] **كان دورًا فهذه الطرق غير يقينية، وإن كان بعضها مفيدًا للظن**[4] وخطورة المسألة تكمن في الأسباب الأخرى التي يسوقها الآمدي ومن قبله الرازي – رحمه الله – التي

---

(١)عبد الجبار، المغني ١٧، ص٩٣ ٩٤.

(٢) بل البلية أن أصبح ذلك من المسلمات الأصولية عند المعتزلة يقول أبو الحسن البصري في كتابه (المعتمد) في أصول الفقه: « اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل، إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، ككل ما كان العقل دليل عليه: وكان العلم بصحة الشرع موقوفًا على العلم به، كالمعرفة بالله وصفاته، وأنه غني لا يفعل القبيح، فيجب تقديم هذه المعارف على الشرع، فلم يجز كون الشرع دليلًا عليها...» المعتمد ٢١، ص٨٨٦.

(٣) وهذا الكلام هو بعينه فكرة الدور الاعتزالية.

(٤)الآمدي، أبكار الأفكار ج١، ص ١٤٣.

أدت بهم إلى القول بظنية دلالة النصوص السمعية – مما يعني عدم صلاحيتها كدليل –[1].

ومنها أن نقل هذه النصوص في الغالب يكون بطريق الآحاد، حتى لو كان متواترًا ، فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهة، ومع سائر النصوص الشرعية من جهة أخرى، إذ قد ينسخ بأحدها أو يخصص، **وبعد هذا كله فإن دلالته على معناه احتمالية، وسبب ذلك أن نقل معاني ألفاظ اللغة عن أصحابها أحادي في الأكثر،على أن اللفظ الواحد والعبارة الواحدة تحتمل أكثر من معنى بسبب الاشتراك والتجوز والحذف والإظهار والتقديم والتأخير ونحوها مما يجعل الدلالة غير قطعية**، والآمدي وإن اعترض على من يقول أن الدليل السمعي مطلقًا لا يفيد إلا الظن ، حيث أنه قد تقترن به قرائن تفيد القطع، إلا أن المقطوع به عنده في هذا الجانب: هو أن هذه الأدلة النقلية لا يجوز الاستدلال بها على معرفة الله وصفاته[2] وهذا بيت القصيد.

---

(١) أقول ذلك: لأنه قد يطرأ على الذهن أن أصحاب هذا القول إنما يعنون بعدم صلاحية الاستدلال بالنصوص الشرعية لمن هم كفار لا يؤمنون بالله فضلًا عن أن يؤمنوا بكتاب أو سنة؟ وهذا غير وارد بل هم يدخلون في ذلك حتى المؤمنين وهذا ظاهر لا يحتاج لبيان وإنما ذكرته لنفي الالتباس، وأوضح دليل على ذلك أنهم بلا شك يعتبرون أنفسهم مؤمنين وكذا غيرهم من أهل الإسلام من الفرق الأخرى ومع ذلك لا يجيزون لهم الاستدلال بالنصوص السمعية على وجود الله ومعرفته – والله أعلم .

(٢) الآمدي ،أبكار الأفكار ج١، صص ١٤٣، وأؤكد في هذا المقام أن الأشاعرة الأوائل كالأشعري والباقلاني لم يكونوا على منهج المتأخرين في هذا الباب تحديدًا حتى أن الباقلاني – رحمه الله – رفض فكرة الدور الاعتزالية بكل وضوح كما في كتابه إعجاز القرآن، ورد على من زعم أن إثبات وحدانية الله مما لا سبيل له إليه إلا من جهة العقل، لأن القرآن كلام الله عز وجل ولا يصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولًا!!

فقال له – رحمه الله : بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن وأنه لا يقدر على مثله إلا الله ثبت صدق الرسول وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن واجب الاتباع، إعجاز القرآن ١، ص٢٢.

هذا وقد وضع الرازي عشرة شروط لابد من توافرها للدليل النقلي حتى يفيد اليقين: وهي عصمة رواة المفردات تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز =

فبعد هذه الإلزامات التي يعدها ابن تيمية من أصول الضلال والبدع، كيف يطالب بعدها أن يأخذ بأصول أدت بأصحابها أن يلتزموا مثل تلك اللوازم.

رابعًا: لقد تجاوز ابن تيمية عقبة أتعبت المتكلمين وكانت سببًا لجلب كثير من الإلزامات المخالفة لنصوص الوحيين، وهي مسألة تعارض العقل والنقل، حيث أن المتكلمين يرون أن العقل قد يتعارض مع النقل ؛وعليه

= والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه (قلت: ولا ريب أن هذا المعارض موجود في مسائل الصفات كما هو معلوم من مذهب الرازي فتعين عدم الاحتجاج بالكتاب والسنة في تلك المسائل، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنيًا فما بالك بالنتيجة.

ثم يقول مؤكدًا لفكرة الدور الاعتزالية (النقليات بأسرها مستندة على صدق الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به، لا يمكن إثباته بالنقل (وإلا لزم الدور) أما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرًا بوقوع ما لا يجب عقلًا وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا...)انظر المحصل ص ٣١.

وقال قريبًا من هذا الكلام في كتابه (نهاية العقول) كما نقله عنه ابن تيمية في الدرء (٣، ص١٦٦ ١٦٨)، واعتمدت على كتاب المحصل لأن (نهاية العقول) لم استطع إلى الآن الحصول على مخطوطه، وقد علمت أن بعض المشتغلين في هذا المجال يعمل على تحقيق الكتاب فحاولت الحصول على المخطوطة بغيت التوثيق منها إلا أن (صاحب الشأن) اعتذر عن ذلك، أسأل الله أن ييسر لي الحصول عليها قبل انتهائي من البحث، حيث أن (نهاية العقول) فيه مادة علمية غزيرة، عرفت ذلك من النصوص التي ينقلها أهل العلم عنه، والله الموفق.

وقد ناقش ابن تيميّة – رحمه الله – كلام الرازي في عدم (إفادة الأدلة النقلية اليقين) وكذا ابن القيم في الصواعق المرسلة، ومختصر الصواعق ص (١٤٣ ١٦٤)، انظر درء التعارض ج٣، ص١٦٨ ١٧٣،

وإن كان الرازي والآمدي – رحمهما الله – يؤولون الأدلة السمعية إذا عارضت الأدلة العقلية حيث أن الأولى لا تقوى على معارضة الثانية لأن تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في العقل – كما قال الرازي ...، إلا أن الغزالي – رحمه الله – اتفق معهم في جانب وخالف في جانب آخر، حيث أنه يتفق معهم على أن لا يستدل بالسمع على شيء من العلم الخبري، إلا أن الحق يعرف عنده بنور إلهي يقذف بالقلب، ثم بعد ذلك يعرض الوارد في السمع عليه، فما وافق ما شهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف أولوه) إحياء علوم الدين.

فكل نص خالف – في ظنهم- العقل ،فإنهم يقدمون العقل عليه قِطعًا ، وهو ما سمي عندهم **بالقانون الكلي**.

أما ابن تيمية – رحمه الله – فيرى أن النقل القطعي لا يمكن أن يخالف العقل القطعي، بل العقل عنده موافق للنقل ولا يعارضه حتى ألّف في هذه المسألة سفرًا كبيرًا سماه درء تعارض العقل والنقل .ومن اطلع على الكتاب علم قيمته العلمية؛ وأن مؤلفه يتكلم عن خبرة ودراية، **ومن أبجديات أصول الفقه أن التوفيق وإعمال كلا النصين مقدم على النسخ وترجيح أحدهما على الآخر، فكيف نطالبه بعدها بسلوك طريقة مبناها على أن النقل مخالف للشرع ومعارض له؟. والأمر عنده ليس كذلك.**

خامسًا: كيف نحكم على ابن تيمية بأنه مجسم مشبه، وغاية ما في الأمر أنه رفض الطريق التي سلكها المتكلمون لتنزيه الله عز ووجل **واعتبرها طريقة قاصرة لا تثبت حقًا ولا تنفي باطلًا**. أما مسألة تنزيه الله عن الجسمية والنقائص والعيوب، فهذا أمر مسلم عنده، بل لنا أن نقول: «إنه أكثر تنزيهًا من المتكلمين؛ لأنه يبغي سلوك طريق أكمل لا تعارض شرعًا ولا تنافي عقلًا – وعلى غرار ما وصف الجويني والغزالي طرق المعتزلة والفلاسفة – فإن ابن تيمية يصف طرق المتكلمين-. وبصراحة ووضوح:

فإن طرق المتكلمين ليست قادرة على نفي الجسم عن الله – بل على نفي أي نقص عن الله عز وجل- وهذا ليس قول ابن تيمية ولا هو من استنتاجه، بل هو نص كلام المتكلمين، حيث ذهب الجويني والرازي إلى أن انتفاء النقائص عن الله لم تثبت بالعقل، فليس في(عقلياتهم) ما يدل على نفي النقائص عن ذاته تعالى وتقدس، إنما اعتمادهم في ذلك على(الإجماع)، ونتذكر جيدًا: أن طرق المتكلمين في إثبات وجود الله ومعرفته ونفي التجسيم عنه إنما تكون عندهم بالعقل، ثم هم يعترفون أنه ليس في المعقولات ما يدل على نفي النقائص والعيوب عن الله، فأي

تناقض هذا؟!(١).

ومن البداهة أننا لا نصف الجويني والغزالي - رحمهما الله - بأنهما مجسمان ؛ لأنهما قالا إن المعتزلة والفلاسفة ليسوا قادرين على إقامة الدليل بأن الله ليس جسمًا، فمن الإنصاف أن لا نرمي ابن تيمية بالتجسيم؛ **لأنه اعتبر أدلة المتكلمين ليست قادرة على نفي الجسم عن الله عز وجل**(٢).

أدلة ونصوص وبراهين تدل على رفض ابن تيمية لعقيدة التجسيم وبراءته من هذا المذهب وأهله:

النص الأول: قال - رحمه الله- بعد ذكره لمذاهب الفرق في مفهوم الجسم: «... فإذا عرف تنازع النظار في حقيقة الجسم، فلا ريب أن الله سبحانه ليس مركبًا من الأجزاء المنفردة، ولا من المادة والصورة، ولا يقبل سبحانه التفريق والانفصال، ولا كان متفرقًا فاجتمع، بل هو سبحانه أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كُفُوًا أحد.

فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منتفية عن الله تعالى، لكن المتفلسفة ومن وافقهم تزيد على ذلك وتقول: إذا كان موصوفًا بالصفات كان مركبًا، وإذا كانت له حقيقة ليست هي مجرد الوجود كان مركبًا.

فيقول لهم المسلمون المثبتون للصفات: النزاع ليس في لفظ«المركب»، فإن هذا اللفظ إنما يدل على مركب ركبه غيره، ومعلوم أن عاقلًا لا يقول: إن الله مركب بهذا الاعتبار.

وقد يقال: لفظ«المركب» على ما كانت أجزاؤه متفرقة فجمع: إما جمع

---

(١) الجويني، الإرشاد، ص ٧٤، ابن تيميّة، بيان التلبيس ١، ص٣٠٣، حيث نقل ذلك عن الرازي في (نهاية العقول)، ابن القيّم،محمد بن أبي بكر(ت٧٥١ هـ)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، ص ٣٠٢، دار المعرفة، بيروت١٣٩٨هـ.

(٢) هذا توضيح عابر لهذه الجزئية، لأني وجدت من المعاصرين من يرمي ابن تيمية بالتجسيم بناء على رفض - ابن تيمية - لأدلة المتكلمين، وإلا فإني سأعقد مبحثًا خاصًا نثبت به بالأدلة والبراهين الجلية براءة شيخ الإسلام ابن تيمية من التجسيم وأهله، والله الموفق.

امتزاج، وإما غير امتزاج كتركيب الأطعمة، والأشربة والأدوية والأبنية واللباس من أجزائها، ومعلوم نفي هذا التركيب عن الله، ولا نعلم عاقلًا يقول إن الله تعالى مركب بهذا الاعتبار.

وكذلك التركيب بمعنى أنه مركب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة – وهو التركيب الجسمي عند من يقول به – وهذا أيضًا منتف عن الله تعالى. وإن كان كثير منهم – بل أكثرهم- ينفون ذلك، ويقولون: إنما نعني بكونه جسمًا أنه موجود، أو أنه قائم بنفسه، أو أنه يشار إليه، أو نحو ذلك.

لكن بالجملة هذا التركيب وهذا التجسيم يجب تنزيه الله تعالى عنه»[1].

ففي هذا النفي نجد بوضوح أن ابن تيمية ينفي أن يكون الله تبارك وتعالى مركبًا من الأجزاء المنفردة(وهذا التركيب هو حقيقة الجسم عند المعتزلة والأشاعرة).

ولا من المادة والصورة(وهذا التركيب هو حقيقة الجسم عند الفلاسفة) وإذا كان الأمر كذلك فابن تيمية ينفي التجسيم الكلامي والفلسفي على حدٍ سواء، فلو سألنا المتكلمين ما هو مفهوم – حقيقة- الجسم الذي تنفونه عن الله، لقالوا: ما هو مركب من أجزاء منفردة، لأن الجسم عندنا ما تألف من جزأين فصاعدًا، وكذا الفلاسفة فإن مفهوم الجسم عندهم ما تألف من مادة وصورة.

فإذا كان ابن تيمية ينفي كل هذه المعاني المعقولة عندكم للجسم – عن الله عز وجل – فكيف يكون مجسمًا؟.

فلا المتكلمين ولا الفلاسفة يستطيعون بأي حال من الأحوال اتهام ابن تيمية بالتجسيم؛ لأن مفهوم الجسم الذي في أذهانهم ينفيه ابن تيمية!!

---

(١) ابن تيميّة، منهاج السنة، ج٢، ص٥٣٨ ٥٣٩.

بل يطرح ابن تيمية في غير ما موطن أن التركيب باطل في المخلوق فالخالق من باب أولى، ونص على أن جمهور العقلاء من السلف والخلف ينزهون الله عن ذلك بالعقل مع الشرع[1].

النص الثاني: يقول ابن تيمية رادًا على ابن المطهر اتهامه أهل السنة بالتشبيه والتجسيم: «وقيل لك ثانيًا: لا يطلق لفظ الجسم إلا أئمتك الإمامية ومن وافقهم»[2].

ولا شك أن ابن تيمية ليس من أئمة الإمامية ولا ممن يوافقهم، وإلا لما كان رده مستساغًا، فلو كان ابن تيمية ممن يطلق لفظ الجسم؛ لما كان له حجة على ابن المطهر، ولصح نسبة ابن المطهر التجسيم لمن يدافع عنهم ابن تيمية - رحمه الله - فلما حصر ابن تيمية إطلاق لفظ الجسم في الإمامية ومن وافقهم ؛ دل الأمر على أن أهل السنة وابن تيمية منهم لا يطلقون لفظ الجسم على الله، ولا يخفى أن هناك من يطلق لفظ الجسم ويريد به معانٍ صحيحة - كما سبق- وسنأتي بنصوص واضحة ينفي فيها ابن تيمية هذا الإطلاق أيضًا.

النص الثالث: يقول ابن تيمية: «وهذا الإمامي- ابن المطهر - يناظر في ذلك أئمته كهشام بن الحكم ، ولا يمكن أن يقطعهم بوجه من الوجوه، كما لا يمكنه أن يقطع الخوارج بوجه من الوجوه، وإن كان في قول الخوارج والمجسمة من الفساد ما فيه، فلا يقدر أن يدفعه إلا أهل السنة»[3]. فلو كان ابن تيمية مجسمًا لما وصف مذهبه بأنه فيه من الفساد ما فيه، وأنه لا يستطيع دفعه إلا أهل السنة الذين ينافح عنهم ويعتبر نفسه منهم(فهذا تناقض).

النص الرابع: «والنفاة يدّعون وجود موجودٍ لا يكون مباينًا لغيره ولا مداخلًا له، وهذا ممتنع في بداية العقول، لكن يدعون أن القول بامتناع ذلك

---

(١)المصدر نفسه، ج٢، ص٥٦٦ ٥٦٧.

(٢)المصدر نفسه، ج٢، ص٥٩٩.

(٣)المصدر نفسه، ج٢، ص٦١٣.

هو من حكم الوهم، لا من حكم العقل. ثم إنهم تناقضوا فقالوا: لو كان فوق العرش لكان جسمًا، لأنه لابد أن يتميز ما يلي هذا الجانب عما يلي هذا الجانب.

فقال لهم أهل الإثبات: معلوم بضرورة العقل أن إثبات موجود فوق العالم ليس بجسم، أقرب إلى العقل من إثبات موجود قائم بنفسه ،ليس بمباين للعالم ولا بمداخل له، فإن جاز إثبات الثاني فإثبات الأول أولى.

وإذا قلتم: نفى هذا الثاني من حكم الوهم الباطل.

قيل لكم: فنفي الأول أولى أن يكون من حكم الوهم الباطل»[1].

والمجسم لا يحتج بمثل هذه الحجة حيث لا إشكال عنده أن يقول: هو فوق العرش وهو جسم ، لكنه ليس بجسم كالأجسام ، أو أقصد بجسم بمعنى أنه موجود وقائم بنفسه، وتذكر أن من يقول ذلك أي(أن الله جسم لا كالأجسام) الخلاف الحاصل بينه وبين المتكلمين سيما متأخري الأشاعرة – خلاف لفظي[2]، ومع ذلك فلا تجد ابن تيمية يطلق ذلك على الله حتى بهذا التقيد(لا كالأجسام)، وإذا علمنا من صاحب مقولة: (أن الله فوق العرش وليس بجسم) تيقنًا بأنه لا يطلق ذلك إلا من ينكر التجسيم جملة وتفصيلًا، إن صاحب هذه المقولة هم أوائل الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري وشيخه ابن كلاب ممن يثبت العلو والاستواء وينفي التجسيم.

النص الخامس: يقول ابن تيمية في معرض رده على ابن المطهر الرافضي لما اتهم الأخير أهل السنة بأنهم يقولون أن الله جسم له طول وعرض وعمق... يقول ابن تيمية – رحمه الله -: «فيقال الكلام على هذا من وجوه: أحدها: أن يقال: هذا اللفظ بعينه أن: الله جسم له طول وعرض وعمق

---

(١)ابن تيميّة، منهاج السنة، ج٢، ص٣٣٣.

(٢) ذكر ذلك الجويني والإيجي وغيرهما، وكذا ابن حزم، انظر الفصل في الملل والأقوال والنحل ج٢، ص٩٤، فإذا كان من يقول أنه جسم لا كالأجسام لا يعتبر مجسمًا فكيف بمن ينكر حتى هذه المقولة ولا يجيز إطلاقها!!؟

أول من عرف أنه قال في الإسلام شيوخ الإمامية كهشام بن الحكم وهشام بن سالم، كما تقدم ذكره، وهذا مما اتفق عليه نقل الناقلين للمقالات في الملل والنحل من جميع الطوائف: مثل أبي عيسى الوراق و زرقان، وابن النوبختي وأبي الحسن الأشعري وابن حزم والشهرستاني وغير هؤلاء، ونقل ذلك عنهم موجود في كتب المعتزلة والشيعة والكرامية والأشعرية وأهل الحديث وسائر الطوائف، وقالوا: أول من قال: إن الله جسم هشام بن الحكم.

ونقل الناس عن الرافضة هذه المقالات وما هو أقبح منه»[1].

فدلَّ قوله:«وما هو أقبح منه» على أن ما ذكر هؤلاء الشيعة من أن الله جسم له طول وعرض وعمق(أن هذه مقالات قبيحة)، فلو كان يقول ابن تيمية أن الله جسم، فهل يصف مقالته بأنها قبيحة!؟

النص السادس: ومن ردوده على اتهام ابن المطهر السابق قوله «رحمه الله»:

الوجه الثاني: أن يقال هذه المقالات التي نقلها لا تعرف عن أحد من المعروفين بمذهب(أهل السنة) والجماعة: لا من أئمة أصحاب أبي حنيفة ولا مالك ولا الشافعي ولا أحمد بن حنبل: لا من أهل الحديث ولا من أهل الرأي، فلا يعرف في هؤلاء من قال: أن الله جسم طويل عريض عميق، وأنه يجوز عليه المصافحة، وأن الصالحين من المسلمين يعانقونه في الدنيا .فإن كان مقصوده بجماعة الحشوية والمشبهة بعض هؤلاء فهو كذب ظاهر عليهم، وهذه كتب هذه الطوائف ورجالهم الأحياء، والأموات لا يعرف عن أحد منهم شيء من ذلك، بل أئمة هؤلاء الطوائف المعروفون بالعلم، فهم متفقون على أن الله لا يرى في الدنيا بالعيون، وإنما يرى في الآخرة، كما ثبت في الصحيح عن النبي – صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «واعلموا أن أحدًا منكم لن يرى ربه حتى يموت».

---

(١)المصدر نفسه،ج٢، ص٥٠٢.

والمذهب الشائع الظاهر فيهم مذهب أهل السنة والجماعة: أن الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار، ومن أنكر ذلك كان مبتدعًا عندهم، وإن كان في المنتسبين إليهم من يقول ذلك فليس هو قول أئمتهم ولا الذين يفتى بقولهم، ومن أراد أن ينقل مقالة عن طائفة فليسم القائل والناقل، وإلا فكل أحد يقدر على الكذب، فقد تبين كذبه فيما نقله عن أهل السنة، كما تبين أن تلك الأقوال وما هو أشنع منها من أقوال سلفه الإمامية[1].

النص السابع: «وقالوا: نحن لا نعقل قيام المعنى إلا بجسم، فإثبات معنى يقوم بغير جسم غير معقول، فإن قال المثبت: بل هذه المعاني يمكن قيامها بغير جسم، كما أمكن عندنا وعندكم إثبات عالم قادر ليس بجسم، قالت المثبتة: الرضا، والغضب، والوجه، واليد، والاستواء، والمجيء وغير ذلك: فأثبتوا هذه الصفات أيضًا وقولوا: أنها تقوم بغير جسم»[2].

أليس هذا دليل على أن الرجل بريء من التجسيم؟

فمن كان يرى أن الله جسم، كيف يطالب غيره أن يعتقد أن صفات الله تقوم بغير جسم، أليس هذا تناقض؟؟ سيما وأن المسألة ليست حكمًا فقهيًا بل هي عقيدة وإيمان، فإن كان يرى أن الله جسم فكيف يريد ابن تيميّة - رحمه الله- من الفرق الأخرى أن يؤمنوا بأن صفات الله تقوم بغير جسم؟. أليس هذا دليل على أن الرجل بريء من التجسيم؟.

النص الثامن: «فالكلام فيما يثبته أهل الكتاب والسنة، كالكلام فيما لابد من إثباته لجميع الطوائف، وذلك أنه قد ثبت أنه حق بالاضطرار، والأدلة القطعية، واتفقوا على ذلك، وثبت أنه قائم بنفسه، وليس هو من جنس سائر ما يقوم بنفسه من الأرواح والأجسام.

---

(١) ابن تيميّة، منهاج السنة،٢، ص٥١٦ ٥١٨، وأذكر القارئ الكريم بمقارنة هذا الكلام مع ما سبق نقله عن سعيد فودة وهو يتهم شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه يقول بأن الله جسم طويل عريض عميق.... ليعلم مدى التجني الواقع من هذا الرجل على ابن تيمية رحمه الله .

(٢) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج٦، ص٤٥.

فإذا كانوا متفقين على أنه قائم بنفسه ليس هو من جنس سائر الأجسام والأرواح، فكذلك ما يستحقه بنفسه من الصفات ليس من جنس ما يستحقه سائر الأشياء.

فإذا قدر أن جوهرًا قام به عرض محدث دل على حدوث الجوهر ؛لم يستلزم ذلك في كل ما قام بغيره أن يكون عرضًا، إلا إذا استلزم أن يكون كل ما قام بنفسه جوهرًا[1].

ابن تيمية في هذا النص يقرر مسألة أجمعت الفرق الإسلامية عليها وهي أن الله قائم بنفسه، وهم مجمعون أيضًا على أنه ليس من جنس ما قام بنفسه من المخلوقين، وهذا يعني حتمًا أن من المخلوقات ما هو قائم بنفسه .ثم يطالب ابن تيمية هذه الفرق أن تثبت ما يستحقه الله لنفسه من الصفات ليس من جنس ما يستحقه سائر الأشياء، فهل المجسم يقول مثل هذا الكلام؟

لو كان ابن تيمية مجسمًا لقال لمخالفيه: أنتم تثبتون أن الله قائم بنفسه ونحن لا نرى قائمًا بنفسه في الشاهد إلا جسمًا فيلزمكم أن يكون الله جسمًا!! **ولكن ابن تيمية قرر في غير ما موضع بكل وضوح وثقة أن جنس صفات الله ليست كجنس صفات المخلوق، وما لا يستطيع العقل تصوره كيف يحكم على قائل هذه القاعدة الذهبية بأنه مجسم وهو يعلنها مدوية أن جنس صفات الله ليست كجنس صفات المخلوق؟!. فلو أثبت أن الله جسمًا لكان قوله متناقضًا وكيف يكون ذلك وهو لا يجيز إطلاق كلمة جسم على المعاني الصحيحة المتفق عليها بين الفرق!.**

النص التاسع: «فقلت له: وبعض الناس يقول: مذهب السلف أن الظاهر غير مراد، هو يقول: أجمعنا على أن الظاهر غير مراد، وهذه العبارة خطأ: إما لفظًا ومعنى، أو لفظًا لا معنى، لأن الظاهر قد صار مشتركًا بين

---

(١)ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٦، ص٣٤٣.

شيئين: (أحدهما) **أن يقال: أن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف**، فلا شك أن من قال: أن هذه المعاني وشبيهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد مَن الآيات والأحاديث، **فقد صدق وأحسن**، إذ لا يختلف أهل السنة أن الله تعالى ليس كمثله شيء ، لا في ذاته، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله، **بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة.**

لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكى عن السلف ما لم يقولوه، فإن ظاهر الكلام **هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة**، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع ، وقد يكون بسياق الكلام، وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة والذات، فكما كان علمنا وقدرتنا، وحياتنا وكلامنا، ونحوها من الصفات، أعراضًا تدل على حدوثها يمتنع أن يوصف الله سبحانه بمثلها، فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجسامًا كذلك محدثة، يمتنع أن يوصف الله تعالى بمثلها.

ثم لم يقل أحد من أهل السنة: إذا قلنا أن لله علمًا وقدرة وسمعًا وبصرًا **أن ظاهره غير مراد، ثم يفسر بصفاتنا**، فكذلك لا يجوز أن يقال: أن ظاهر اليد والوجه غير مراد، إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم»[1].

وتأمل قول ابن تيمية: لا يختلف أهل السنة أن الله تعالى ليس كمثله شيء ، لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، ولا شك أن المجسم لا يمكنه أن يقول ذلك ؛ لأن الله عنده كمثله شيء وهو

---

(١)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ٦، ص٣٥٥-٣٥٦.

الجسم[1]. ثم تأمل العبارة التي بعد ذلك: «بل أكثر أصحابنا... يكفرون المشبهة والمجسمة؟»

فهل سيكفر ابن تيمية نفسه؟ وهنا لا يقوى القلم على التعبير؛ لأن أي توضيح بعد ذلك فهو عبث!.

النص العاشر: «قال أهل العلم والسنة فإذا قالت الجهمية وغيرهم من نفاة الصفات: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم، قيل لهم: إن أردتم بالجسم ما هو مركب من جواهر فردة أو ما هو مركب من المادة والصورة ؛ لم نسلّم لكم المقدمة الأولى وهي قولكم: إن الصفات لا تقوم إلا بما هو كذلك، قيل لكم إن الرب تعالى قائم بنفسه والعباد يرفعون أيديهم إليه في الدعاء ويقصدونه بقلوبهم وهو العلي الأعلى سبحانه، ويراه المؤمنون بأبصارهم يوم القيامة عيانًا كما يرون القمر ليلة البدر، فإن قلتم: إن ما هو كذلك فهو جسم وهو محدث **كان هذا بدعة مخالفة للغة والشرع والعقل**، وإن قلتم: **نحن نسمي ما هو كذلك جسمًا** ونقول أنه مركب، قيل: تسميتكم التي ابتدعتموها هي من الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان، ومن عمد إلى المعاني المعلومة بالشرع والعقل وسماها بأسماء منكرة، لينفر الناس عنها، قيل له: النزاع في المعاني لا في الألفاظ ولو كانت الألفاظ موافقة للّغة، فكيف إذا كانت من ابتداعهم؟ ومعلوم أن المعاني التي يعلم ثبوتها بالشرع والعقل لا تدفع بمثل هذا النزاع اللفظي الباطل، **وأما قولهم: إن كل ما كان تقوم به الصفات وترفع الأيدي إليه ويمكن أن يراه الناس بأبصارهم ؛ فإنه لابد أن يكون مركبًا من الجواهر الفردة، أو من المادة**

---

(١) قد يعترض معترض فيقول: إذا كان ابن تيمية يعترض على من يطلق الجسم على الله ويريد بذلك أنه موجود وقائم بنفسه أو موصوف بالصفات، ويعتبر ابن تيمية ذلك خطأ في اللغة، فكيف تحاول في هذا المقام تبرأة ابن تيمية من مثل هذا النوع من التجسيم؟! أقول: من يقول هذا الكلام فهو معذور لأن النصوص الدالة على تنزيه ابن تيمية لذات الله وصفاته أكثر من أن تحصى، ولكن لو قرأ صاحب هذا الاعتراض نصوص خصوم ابن تيمية - كما سيأتي فسيعذرني أني تنزلت إلى هذا المستوى، والله أعلم.

والصورة فهذا ممنوع، بل هو باطل عند جمهور العقلاء: من النظار والفقهاء وغيرهم، كما قد بسط في موضعه»[1].

نستفيد من هذا النص ما يلي:

أن ابن تيمية ينفي أن يكون الله جسمًا مركبًا من جواهر فردة أو مركبًا من مادة وصورة، وهذا غاية ما عند المتكلمين والفلاسفة في تعريف الجسم **وعليه: فلا يمكن للمتكلمين أو الفلاسفة اتهام ابن تيمية بالتجسيم من قريب أو بعيد(لأن مفهوم الجسم الذي في أذهانهم) ينفيه ابن تيمية جملة وتفصيلًا[2]، فإن أصرَّ النفاة وقالوا: إن ما كان قائم بنفسه وترفع إليه الأيدي في الدعاء، ويرى بأبصار المؤمنين يوم القيامة فهو جسم فما هو موقف ابن تيمية حينئذ؟؟**

وتأملوا يا أهل الإنصاف هذه الجزئية: **النفاة يطلقون على معانٍ هي** عند ابن تيمية – صحيحة ثابتة بالكتاب والسنة – أنها جسم، وهنا لا بد من وقفة: **فلو كان ابن تيمية يرى أن الله جسم، لقرر ذلك سيما وأنه – رحمه الله – قد اشتهر بجرأته على إعلان ما يراه حقًا وإن أدى ذلك لسجنه – وهذه فرصة سانحة لذلك، فلو كان يرى أن الله جسم لقال لمخالفيه: وأنا ألتزم ذلك، سيما وأنهم يطلقون هذا اللفظ على معانٍ هي ثابتة عند ابن تيمية لله تبارك وتعالى بلا أدنى شك، فلو كانت عقيدة ابن تيمية التجسيم لذكر ذلك ولو على سبيل المعارضة، ولكنه –** رحمه الله – **لم يتأثر بمثل هذا اللفظ بل وصف إطلاق هذا اللفظ على هذه** المعاني الصحيحة بأنه: بدعة مخالفة للّغة والشرع والعقل، وأنه من الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان، وتأمل – حفظك الله – أن الخلاف في هذه النقطة **لا يعدو أن يكون خلافًا لفظيًا وهو ما شهد به المتكلمون أنفسهم – كما سبق– أقصد: أن يطلق لفظ غير صحيح على معانٍ ثابتة صحيحة، ومع أن الخلاف لفظي، تأمل تلك**

---

(١)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٢، ص٣١٧-٣١٨.

(٢) بل هو ينفي ذاك المفهوم في المخلوق فضلًا عن الخالق.

الأوصاف التي أطلقها ابن تيمية على أن الخلاف لفظي، تأمل تلك الأوصاف التي أطلقها ابن تيمية على إطلاق(الجسم على المعاني الصحيحة الثابتة)، فهل القائل بأن الله جسم يصف هذا اللفظ - الذي هو عند المجسمة من صفات الله - بأنه بدعة مخالفة للشرع والعقل، وأنه من الأسماء المبتدعة التي ما أنزل الله بها من سلطان؟!. **فهل القائل بأن الله جسم يصف الجسم بهذه الألفاظ؟! هذا شيء عجيب!!**

النص الحادي عشر: «فإن قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض، كالحياة والعلم والقدرة ولم يثبت ما هو فينا أبعاض، كاليد والقدم: هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم.

قيل له: وتلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي ،كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضًا أو تسميتها أعراضًا لا يمنع ثبوتها، قيل له: وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبًا وأبعاضًا، أو تسميتها تركيبًا وأبعاضًا لا يمنع ثبوتها فإن قيل: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء، قيل له: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض، فإن قال: العَرَض ما لا يبقى وصفات الرب باقية.

قيل: والبعض ما جاز انفصاله عن الجملة، وذلك في حق الله محال، فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله تعالى مطلقًا ،والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه.

فإن قال: ذلك تجسيم والتجسيم منتف، قيل: وهذا تجسيم والتجسيم منتفٍ.

فإن قال: أنا أعقل صفة ليست عرضًا بغير متحيز، وإن لم يكن له في الشاهد نظير، قيل له: **فاعقل صفة هي لنا بعض لغير متحيز وإن لم يكن له في الشاهد نظير**»[1].

---

(١)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ١٣، ص٣٠٣ ٣٠٤.

فلو كان ابن تيمية يرى أن الله جسم مركب فما الداعي أن يطالب خصمه أن يعتقد ثبوت هذه الصفات على وجه لا تكون تركيبًا وأبعاضًا، سيما وأن هذه مسائل اعتقاد لا يجوز فيها التنزل، فلا ينبغي لمن يعتقد أن الله له صفة العلم، أن يقول لخصمه ممن ينفي هذه الصفة: أثبت صفات الله من غير أن تعتقد أن الله له صفة العلم، فهذا لا يقول به عاقل، وعليه: فلو كان ابن تيميّة يعتقد أن الله جسم وأن صفاته مركبة ومبعضة، لاستحال أن يقول لخصمه: أثبت الصفات من غير تجسيم أو تركيب أو تبعيض، **فلما كان ابن تيمية – رحمه الله – يعتقد انتفاء ذلك عن الله تعالى وأن الله منزه عن مثل هذه الأشياء(الجسمية والتركيب والتبعيض) لم يكن لديه أي إشكال أن يقول لخصمه إنفِ هذه الأشياء وأثبت الصفات على وجه لا تكون تركيبًا وأبعاضًا** وتزداد المسألة وضوحًا في نفيه التحيز عن الله، حيث أن هذه الصفة - أقصد التحيز - هي أبرز صفات الجسم وخصائصه عند المتكلمين، بل مسألة التحيز هي العائق الأكبر لدى المتكلمين الذين لا يتصورون أن يكون الله فوق العرش وليس بجسم، لأن المتحيز، في ظنهم، لابد أن يكون جسمًا .وإذا قلنا أن الله فوق العرش فلا بد أن يكون متحيزًا...، ومع ذلك فلم يكن لدى ابن تيمية أدنى حرج أن يقول لخصمه أثبت لغير متحيز(يقصد الله جل جلاله) فكيف يقول عاقل بعدها أن ابن تيمية ينسب الجسم لله، وهو يدرك تمام الإدراك أن التحيز من أخص أوصاف الجسم على الأقل عند خصومه المتكلمين؟. فلو كان ابن تيمية مجسمًا **لما كان له أن يقول للمتكلمين: أثبتوا أن صفة هي لنا بعض لغير جسم – أي أثبتوا أن الله ليس جسمًا – هذا عين التناقض الذي ينزه عنه صغار الطلبة**،فضلًا عن عقلية فذة كعقلية ابن تيمية، وإذا الأمر كذلك: فلا شك أن ابن تيمية ينفي الجسم عن الله وإلا لما قال لخصمه أثبت صفات الله مع نفي الجسم بل ونفي لوازمه كالتحيز والتركيب والتبعيض.

النص الثاني عشر: «ونكتة الأمر أن الجسم في اعتقاد هذا النافي يستلزم

مماثلة سائر الأجسام، ويستلزم أن يكون مركبًا من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، وأكثر العقلاء يخالفونه في هذا الكلام، وهذا التلازم متنفٍ باتفاق الفريقين، وهو المطلوب. فإذا اتفقوا على انتفاء النقص المنفي عن الله شرعًا وعقلًا ،يبقى بحثهم في الجسم الإصطلاحي، هل هو مستلزم لهذا المحذور؟ وهو بحث عقلي، كبحث الناس في الأعراض هل تبقى أو لا تبقى؟ وهذا البحث العقلي لم يرتبط به دين المسلمين، بل لم ينطق كتاب ولا سنة ولا أثر من السلف، بلفظ الجسم في حق الله تعالى ،لا نفيًا ولا إثباتًا. فليس لأحد أن يبتدع اسمًا مجملًا يحتمل معاني مختلفة، لم ينطق به الشرع ويعلّق به دين المسلمين، ولو كان قد نطق باللغة العربية، فكيف إذا أحدث للفظ معنى آخر؟!

والمعنى الذي يقصده إذا كان حقًا عبر عنه بالعبارة التي لا لبس فيها فإذا كان معتقده أن الأجسام متماثلة، وأن الله ليس كمثله شيء، وهو سبحانه لا سمي له، ولا كفء له، ولا ند له، فهذه عبارات القرآن تؤدي هذا المعنى بلا تلبيس ولا نزاع»[1].

وفي هذا النص يحدد ابن تيمية – رحمه الله – معالم الخلاف بين نفاة الجسم ومثبتيه، حيث إن أبرز أسباب نفي الجسم عند النفاة **أن الأجسام متماثلة**، ويلزم من ذلك أن الله مكون من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ؛ لأن هذا هو مفهوم الجسم عند المتكلمين والفلاسفة. وهنا يحصر ابن تيمية الخلاف بين فريقين: من ينفي الجسم عن الله تعالى؛ لأن ذلك يستلزم المحاذير السابقة(المماثلة والتركيب).

الفريق الثاني: من يثبت لفظ الجسم ، وينفي تلك المحاذير واللوازم عن الله تعالى[2]، فيقول: أنا أثبت لفظ الجسم إلا أني أنفي ما يلزم ذلك عندكم

---

(١)ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج١٧، ص٣١٨ ٣١٩.

(٢) تنبيه: أن من قال أن الله مماثل للأجسام أو أنه مركب من الجواهر الفردة، فهذا لا يدخل في التقسيم السابق لأن هذا القول معلوم الفساد والبطلان.

من مماثلته للأجسام أو أنه مركب من الجواهر الفردة أو المادة والصورة، **وابن تيمية – رحمه الله – يصل بالفريقين إلى نقطة وفاق: وهو اتفاقهم على انتفاء النقص عن الله تعالى شرعًا وعقلًا .وبذلك يبقى البحث في الجسم الاصطلاحي**[1]، بحث عقلي...، وهذا الذي قرره ابن تيمية من كون الخلاف بين نفاة الجسم ومثبتيه – مع نفي لوازمه – أنه خلاف لفظي، قد قرره المتكلمون من قبله كالجويني والإيجي ومن قبلهم ابن حزم – رحمه الله **– حيث اعتبروا أن الخلاف مع من يثبت لفظ الجسم وينفي لوازمه ،الخلاف معه في التسمية واللفظ فقط ؛لأنه سمى الله بما لم يأذن به الشارع**، وعليه فلو فرضنا جدلًا أن ابن تيمية – رحمه الله – قال: بأن الله جسم ونفى عنه لوازم النقص – من كونه مماثلًا للأجسام أو مركبًا من الجواهر – **فلا يحق لمخالفه أن يقول فيه مجسمًا، لأن الخلاف لا يعدو أن يكون لفظيًا، فكيف إذا لم يكن الأمر كذلك!**

لقد ذم ابن تيمية الفريقين اللذين ابتدعا أسماءً لم يأتِ بها الشرع، ومن ذلك لفظ الجسم نفيًا وإثباتًا على حد سواء – ونذكر أن المقصود بمثبتة الجسم من يثبت اللفظ ويريد معانٍ صحيحة، وينفي اللوازم الباطلة – **نعم لقد أنكر ابن تيمية – رحمه الله – على من أثبت لفظ الجسم حتى لو أراد إثبات معانٍ صحيحة، وكذلك على من نفى الجسم؛ لأنه يريد نفي معانٍ صحيحة أيضًا.**

يوضح ذلك النص الثالث عشر: «لكن المقصود هنا: أنه لو قدر أن الإنسان تبين له أن الأجسام ليست متماثلة، ولا مركبة لا من هذا ولا من هذا ، **لم يكن له أن يبتدع في دين الإسلام قوله: إن الله جسم**، ويناظر على المعنى الصحيح الذي دل عليه الكتاب والسنة، بل يكفيه إثبات ذلك المعنى بالعبارات الشرعية. ولو قدر أنه تبين له أن الأجسام متماثلة، وأن الجسم

---

(١) ويعنون بالجسم الإصطلاحي – كما مر – القائم بنفسه أو الموجود أو المتصف بالصفات المشار إليه.

مركب، لم يكن له أن يبتدع النفي بهذا الاسم، ويناظر على معناه الذي اعتقده بعقله، **بل ذلك المعنى المعلوم بالشرع والعقل يمكن إظهاره بعبارة لا إجمال فيها ولا تلبيس**»[1].

فهل من ينكر إطلاق لفظ الجسم على المعاني الصحيحة – لأنه يريد الالتزام بألفاظ الشرع في إثبات الحق أو نفي الباطل يعتبر مجسمًا؟؟ **يا أهل الإنصاف إن لفظ الجسم ليس له موقع من الإعراب في لغة ابن تيمية، فكيف نجعله عقيدةً له ونزعم أنه حامل لوائه؟!**

النص الرابع عشر: قال ابن تيمية ناقلًا عن ابن الزاغوني ومستدلًا بقوله ورادًا على الرازي نسبته التجسيم للحنابلة:

«.... فإن قالوا إن إثبات اليد الحقيقية التي هي صفة لله تعالى ممتنع لعارض يمنع، فليس بصحيح، من جهة **أن الباري تعالى ذات قابلة للصفات المساوية لها في الإثبات، فإن الباري تعالى في نفسه ذات ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا ماهية له تعرف وتدرك وتثبت في شاهد العقل، ولا ورد ذكرها في نقل، وإذا ارتفع عنه إثبات الماهية، وإذا كان الكل مرتفعًا، والمثل بذلك ممتنعًا، فالنفار من قولنا«يد» مع هذه الحال، كالنفار من قولنا ذات**»[2].

فلو كان ابن تيمية مجسمًا لما استدل بقول ابن الزاغوني لينفي التجسيم – الذي نسبه الرازي – للحنابلة.

بل لو كان مجسمًا فما الداعي أن ينفي عن مذهبه – الحنبلي – التجسيم، بل هي فرصة مناسبة ليذكر الأدلة على مذهبه، أقصد: أنه لما نسب المتكلمون لمن سمّوهم – مجسمة – القول: بأن الله يرى بالأبصار وأنه يشار إليه... إلخ، لم ينكر ذلك ابن تيمية بل التزم ذلك وساق له الأدلة

---

(١)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٣٢٠.
(٢)ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٤٢.

والبراهين، فلو كان – رحمه الله – يقول بالجسم، أو أن الله من صفاته أنه جسم، لما أنكر ذلك ولما نفاه، لما ذكرنا مرارًا أنه – رحمه الله – كان من أجرأ الناس على الصدع بالحق، وهذا لا يخفى.

ويزيد هذه المسألة توضيحًا النص الخامس عشر:

«....ولا ريب أن المثبتين لهذه الصفات«أربعة أصناف» صنف يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقًا، كما هي طريق الكلابية والأشعرية، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم[1] وغيره، وهو قول طوائف من الحنبلية، والمالكية، والشافعية، والحنفية: كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل[2]، ورزق الله التميمي[3] والشريف أبي علي ابن أبي موسى[4]، والقاضي أبي يعلى، والشريف أبي جعفر[5] وأبي الوفاء ابن عقيل[6]، وأبي الحسن بن الزاغوني، ومن لا يحصى كثرةً يصرحون بإثبات هذه الصفات، وينفي التجسيم والتركيب والتبعيض والتجزؤ والانقسام، ونحو ذلك، وأول من عرف أنه قال هذا القول: هو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، ثم اتبعه على ذلك خلائق لا يحصيهم إلا الله.

وصنف يثبتون هذه الصفات ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة لا بنفي ولا إثبات، لكن ينزهون

---

(١) محمد بن الهيصم من متكلمي الكرامية وجاء بالمعجمة أيضًا، انظر ميزان الاعتدال ج٣، صص ١٢٧.

(٢) عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي توفى ٤١٠.

(٣) أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي توفى ٤٨٨هـ.

(٤) محمد بن أحمد.

(٥) عبد الخالق بن عيسى بن أحمد بن محمد بن عيسى بن أبي موسى الهاشمي العباسي وهو ابن أخ الشريف أبي علي.

(٦) أبو الوفاء البغدادي (٤٣١ – ٥١٣ هـ) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، أبو الوفاء، يعرف بابن عقيل: عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته.(الاعلام للزركلي،٤، ص٣١٣،انظر السير ١٩، ص٤٤٣،وانظر معجم المؤلفين ٧، ص١٥١)

الله عما نزه عنه نفسه، ويقولون: إنه أحد، صمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد.

ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: (أنه لا يتبعض فينفصل بعضه عن بعض) وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزيئه، بمعنى انفصال شيء منه عن شيء، وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة، وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء، وأئمة أهل الحديث، وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع المحض من الحنابلة على هذا القول ،يحافظون على الألفاظ المأثورة، ولا يطلقون على الله نفيًا وإثباتًا إلا ما جاء به الأثر وما كان في معناه.

وصنف ثالث يثبتون هذه الصفات، ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون :هو جسم لا كالأجسام ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم، وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين.

وصنف رابع يصفونه مع كونه جسمًا بما يوصف به غيره من الأجسام، وهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم.

فلفظ (الجسم) لم يتكلم به أحد من الأئمة والسلف في حق الله لا نفيًا ولا إثباتًا، ولا ذموا أحدًا ولا مدحوه بهذا الاسم، ولا ذموا مذهبًا ولا مدحوه بهذا الاسم، وإنما تواتر عنهم ذم الجهمية الذين ينفون هذه الصفات، وذم طوائف منهم كالمشبهة، وبينوا مرادهم بالمشبهة»[1].

وتأمل هذا الموقف الصريح من لفظ الجسم، فلا يتصور عقل أن رجلًا يقول لك الجسم في حق الله لفظ مبتدع لم ينطق به كتاب ولا سنة، بل لو أردت أن تعبر به عن معانٍ صحيحة تكون مخطئًا قد جانبت الصواب، وبعد ذلك كله نقول :إن ابن تيمية يقول: أن الله جسمٌ مركب؟! ولابد من التذكير، أن ابن تيمية – رحمه الله – يقول: إن الجسم لا نثبته ولا ننفيه في

---

(١)ابن تيمية، بيان التلبيس ج١، ص٤٦ ٤٧.

حق الله، ليس لأنه محتار في إطلاق هذا اللفظ أو متردد في ثبوته لله أو عدمه، بل لأن من أطلق هذا اللفظ –من الطوائف والفرق– تارة يعبرون به عن معانٍ غير صحيحة ، باتفاق المسلمين ، كالقول :بأنه مركب من الجوهر الفرد أو المادة والصورة، وكذا من يطلقه ويريد به أنه كالأجسام المخلوقة أي(كما هو مفهوم الجسم لغة) فهذه المعاني منفية عند ابن تيمية جملة وتفصيلًا – وقد سبق نقل كلامه بنصه –، ونجد أيضًا من يعبر بالجسم ويريد به معانٍ صحيحة كالموجود أو القائم بنفسه أو المشار إليه أو المتصف بالصفات، فهذه معانٍ لا شك أنها صحيحة عند ابن تيمية. ومع ذلك فلا يجيز ابن تيمية إطلاقَ لفظ الجسم ،وإن أُريد به هذه المعاني الصحيحة، مع أنه سبق وأن ذكرنا أن خلاف الفريق الثاني – أي الذين يطلقون لفظ الجسم ويريدون به معانٍ صحيحة– خلافهم مع المتكلمين أنفسهم لفظي، فلا أدري بأي عقل أو منطق أو شرع يكون ابن تيمية مجسمًا!!

فإن قيل :إن ابن تيمية يصف الله بالصفات التي هي فينا أجسام كاليد والوجه، وكذا يصفه بأنه فوق العرش مستوٍ عليه، وهذا يلزم منه التجسيم والتحيز؟ نقول: لن نناقش صاحب هذا القول بصحة لزومه أو عدمه، فقد سبق نقل كلام ابن تيمية في ذلك ،وظني أن أدلته تقطع جاهزة كل خطيب ولكن مع ذلك: **فليس من الإنصاف والعدل أن تصف الخصم بشيء ؛بناءً على أن ذلك لازم كلامه، فكيف إذا نفى هو هذا اللازم ولم يلتزمه، بل لم يرَ أن تلك لوازم أصلًا! فلعله من الكذب والظلم بعد ذلك وصفه بتلك اللوازم.**

ولنا وقفة: مع(هل لازم المذهب بلازم أم لا)؟!

كما ننبه في هذا المقام إلى جزئية قد تنقدح في ذهن من يطالع كلام ابن تيمية، حيث إن شيخ الإسلام – رحمه الله – قد يستخدم في كثير من كتبه بعض العبارات التي لم ينطق بها الكتاب أو السنة : كلفظ القديم والصانع

والقائم بنفسه، وما ذلك إلا لأن هذه الألفاظ قد تقف على معانيها والمراد منها فلا تجد من يطلقها ويريد بها معانٍ باطلة، وهذا يزيد توضيحًا سبب نفيه لإطلاق لفظ الجسم، والله أعلم.

النص السادس عشر:

«...وكذلك لفظ (التجسيم)هو كلفظ التأليف والتركيب والتبعيض والتجزئة: من معناه ما هو متفق على نفيه بين المسلمين، ومنه ما هو متفق على نفيه بين علماء المسلمين، من جميع الطوائف، إلا ما يحكى عن غلاة المجسمة من أنهم يمثلونه بالأجسام المخلوقة، وأما المعنى الخاص الذي يعنيه النفاة والمثبتة الذين يقولون :هو جسم لا كالأجسام، فهذا مورد النزاع بين أئمة أهل الكلام وغيرهم، وهو الذي يتناقض سائر الطوائف من نفاته لإثبات ما يستلزمه، كما يتناقض مثبتوه مع نفي لوازمه .ولهذا كان الذي عليه أئمة الإسلام أنهم لا يطلقون الألفاظ المبتدعة المتنازع فيها لا نفيًا ولا إثباتًا **إلا بعد الاستفسار والتفصيل فيثبت ما أثبته الكتاب والسنة من المعاني وينفي ما نفاه الكتاب والسنة من المعاني**»[1].

وفي هذا النص يوفر علينا شيخ الإسلام – رحمه الله – البحث عن ثانويات هذه المسألة ويبعدنا عن بنيات الطريق، لنقف على مورد النزاع بين الطرفين المثبتة للجسم ونفاته، وهو قول المثبتة: «هو جسم لا كالأجسام ولا يغيب عن ذهن القارئ الكريم(أن هذا النزاع بين المتكلمين ومثبتة الجسم بهذا المعنى هو نزاع لفظي ،كما نص عليه غير واحد من المتكلمين) ثم تأمل بعدها كيف يتعامل ابن تيمية مع هذا الخلاف اللفظي بينهم، فيعيد علينا أصله المعروف إزاء هذه المصطلحات ألا وهو: عدم إطلاق مثل هذه الألفاظ المبتدعة لا نفيًا ولا إثباتًا، لماذا؟ **لأن من أطلق هذا اللفظ حمّله معانٍ حقة وباطلة، فلم يطلق ابن تيمية هذا اللفظ إلا بعد الاستفصال**

(١) ابن تيميّة، بيان التلبيس ج١، ص٤٧٧ – ٤٧٨.

والاستفسار عن المراد به، من ثم يجعل -رحمه الله - المرجع الأصل في هذا الخلاف(اللفظي) إلى الكتاب والسنة فما أثبته الكتاب والسنة من معانٍ نثبته ، وما نفياه ننفيه. ثم تأمل كيف يصف ابن تيمية من يثبت الجسم مع نفي لوازمه بالتناقض، ولا إخال ابن تيمية يرمي نفسه بالتناقض، **وبهذا يكون ابن تيمية قد ترفع بمذهبه حتى عن الدخول في هذا الخلاف اللفظي أبَعد ذلك كله يكون ابن تيمية مجسمًا؟!!**

النص السابع عشر:

وهذا النص من أقوى النصوص التي تجلي المسألة وضوحًا وإيضاحًا يقول رحمه الله: «...والمقصود هنا أن من نفى (الجسم) وأراد به نفي التركيب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، فقد أصاب في المعنى، لكن منازعوه يقولون: هذا الذي قلته ليس هو مسمى الجسم في اللغة، ولا هو أيضًا حقيقة الجسم الاصطلاحي، وإن كان منازعوه ممن ينفي التركيب من هذا وهذا ، **فالفريقان متفقان على تنزيه الرب عن ذلك**، لكن أحدهما يقول: نفي الجسم لا يفيد هذا التنزيه، وإنما يفيده لفظ هذا التركيب ونحوه، والآخر يقول: بل لفظ الجسم يفيد هذا التنزيه ومن قال: هو (جسم) فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم ممن يقولون: هو جسم أنه يفسر ذلك بأنه الموجود، أو القائم بنفسه، لا بمعنى المركب، **وقد اتفق الناس على أن من قال أنه جسم وأراد هذا المعنى ؛ فقد أصاب في المعنى، لكن إنما يخطِّئه من يخطِّئه في اللفظ.**

أما من يقول: الجسم هو المركب، فيقول لك أخطأت، استعملت لفظ الجسم في القائم بنفسه أو الموجود، وأما من يقول: بأن كل جسم مركب فيقول تسميتك بكل موجود أو قائم بنفسه جسمًا ليس هو موافقًا للغة العرب المعروفة، ولا تكلم بهذا اللفظ أحد من السلف والأئمة ولا قالوا أن الله جسم، فأنت مخطئ في اللغة والشرع، وإن كان المعنى الذي أردته صحيحًا»[1].

---

(١) ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهمية ١، ص٥١٠ ٥١١.

نستفيد من هذا النص فوائد ودرر قيمة منها:

أن الفريقين، مثبتة الجسم ونفاته، متفقان على تنزيه الرب عن الجسم بمفهومه – الكلامي والفلسفي- ولا سيما أن هذا غاية مفهوم الجسم عند الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة .فانتهت القضية من طرفهم، لكن مخالفيهم يقولون: أن المعنى الذي سميتموه جسمًا ليس هو الجسم لغة، ولا كذلك هو الجسم الاصطلاحي، إذن فالجسم الاصطلاحي عند ابن تيمية ليس هو المركب من الجواهر الفردة أو المادة والصورة، بل إن ابن تيمية يعتبر هذه المعاني باطلة في المخلوق فضلًا عن الخالق فما المراد بالجسم الاصطلاحي عنده؟؟

إذا أطلق ابن تيمية الجسم اصطلاحًا فإنما يعني به القائم بنفسه أو الموجود، وهذا ليس من كيس ابن تيمية، إنما هو اصطلاح يستخدمه طائفة من النظار يطلقونه على القائم بنفسه أو الموجود[1].

ثم يؤكد ابن تيمية على مسألة أشرنا إليها مرارًا – فيما سبق – وهي أن مثل هذا الخلاف لفظي مع الاتفاق على صحة المعنى.

ومع توضيح ابن تيمية لمعنى الجسم الإصطلاحي عند هؤلاء النظار، إلا أنه لم يسلِّم لهم صحته بل اعتبر استعمالهم لفظ الجسم لهذه المعاني خطأ، كما خطّأ أيضًا من يقول: أن كل ما هو موجود أو قائم بنفسه جسم...، **فبراءة ابن تيمية من التجسيم وأهله لفظًا ومعنى، بل من أطلق الجسم نفيًا وإثباتًا لسان حالهم: إن ابن تيمية بريءٌ مما خضنا فيه! والله أعلم.**

النص الثامن عشر:

يقول – رحمه الله –: «......الوجه الثالث: السؤال الذي أورده، وهو أنه» لمَ يجوز أن يكون غير منقسم ، ويكون بقدر الجوهر الفرد؟. بل يكون

---

(١) وهذا النص لابد أن يبقى في الذهن –ذهن القارئ الكريم – لأنه سيوضح لنا إشكالًا تعلق به جلّ من رمى ابن تيمية – رحمه الله – بالتجسيم.

واحدًا عظيمًا منزهًا عن التركيب والتأليف والانقسام.

وهذا ليس قول من ذكره من الكرامية فقط، بل إذا كان هو قول من يقول: إنه فوق العرش وهو جسم فهو قول من يقول: هو فوق العرش وليس بجسم بطريق الأولى والأحرى، **فإن نفي التركيب والانقسام على القول بنفي الجسم أظهر من نفيه على القول بثبوت الجسم»**[1].

ونذكر أن هذا النص جاء في سياق رد ابن تيمية على الرازي حيث اعترض الأخير على إمكان أن يكون هناك واحد عظيم غير منقسم، وهو مع ذلك ليس بجوهر فرد ،وكذا ليس منقسمًا ولا مركبًا ولا مؤلفًا، وهذا القول اعتقد الرازي – رحمه الله – أنه قول الكرامية فحسب، وهنا يردُّ ابن تيمية عليه: بأن هذا قول الكلابية وأئمة الأشعرية وطوائف لا يحصون من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية...[2].

والشاهد من هذا النص قول ابن تيمية: أن نفي التركيب والانقسام على القول بنفي الجسم أظهر من نفي التركيب والانقسام على القول بثبوت الجسم، ولا يخفى أن ابن تيمية ينفي التركيب والانقسام والتجزؤ على الله تعالى[3]، فإن كان يقول: إن نفي هذه النقائص على القول بنفي الجسم أظهر، فلا يعقل بعدها أن يقول هو جسم، بل شيخ الإسلام يقول للرازي في هذا النص: إن الكرامية الذين يثبتون أن الله فوق العرش وهو جسم ومع ذلك ينفون التجزؤ والتركيب والانقسام، فإن هناك من يقول: إنه فوق العرش وهو ليس مجسمًا ولا منقسمًا ولا مركبًا، وهذا النفي على القول بنفي الجسم أظهر من النفي على القول بإثبات الجسم، فهل يرى القارئ الكريم أي رائحة لإثبات الجسم من قريب أو من بعيد، حتى من قال: هو

---

(١) ابن تيميّة، بيان التلبيس ج٢، ص٦٢.

(٢) المصدر نفسه ج٢، ص٦٢.

(٣) وسيأتي سرد النصوص الدالة على ذلك في مناقشة لفظ التركيب، بل هذا النص الذي بأيدينا يدل دلالة واضحة على نفي ابن تيمية لهذه النقائص.

فوق العرش وهو جسم وينفي التركيب والانقسام عنه،(والذي يعتبرها المتكلمون خصائص الجسم)، نرى ابن تيمية يعتبر نفي هذه النقائص مع القول بنفي الجسم أظهر؛ **وهل يقول المثبت للجسم مثل هذا الكلام؟.**

النص التاسع عشر:

«....... وذلك أن ما يذكرونه يدور على أصلين؛ نفي التشبيه ونفي التجسيم الذي هو التركيب والتأليف، لهذا يذكر من العقائد التي يبغي فيها التنزيه: الاعتقاد السليم من التشبيه والتجسيم، فأصل كلامه كله يدور على ذلك، ولا ريب أنهم نزهوا الله بنفي هذين الأمرين عن أمور كثيرة بحسب تنزيهه عنها، وما زادوه من التعطيل ،فإنما قصدوا به التنزيه والتقديس ،وإن كانوا في ذلك ضالين مضلين، وفي سورة الإخلاص تستوفي الحق من ذلك؛ فإن الله يقول: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ وهذان الاسمان«الأحد» و«الصمد» لم يذكرهما الله إلا في هذه السورة، وهما ينفيان عن الله ما هو متنزه عنه من التشبيه والتمثيل ومن التركيب والانقسام والتجسيم، فإن اسمه«الأحد» ينفي المثل والنظير كما تقدم الكلام على ذلك في أدلته السمعية .وبيناّ أن«الأحد» في أسماء الله ينفي عنه أن يكون له مثل في شيء من الأشياء، فهو أحد في كل ما هو له، واسمه«الصمد» ينفي عنه التفرق، والانقسام، والتمزق وما يتبع ذلك من تركيب ونحوه، فإن اسم«الصمد» يدل على الاجتماع»[1].

وهذا نص صريح في نفي التشبيه والتمثيل والتركيب والانقسام والتجسيم، بل ابن تيمية يعتبر سورة الإخلاص مؤدية للحق في هذا الجانب، فتكون هذه النقائص – عند ابن تيمية – منصوص على نفيها عن الله عز وجل في الأدلة النقلية، ولا يقول عاقل أن ابن تيمية يثبت ما يقول – هو نفسه– أن القرآن نفاه!

---

(١) ابن تيميّة، بيان التلبيس ج٢، ص٥٨.

النص العشرون:

والمقصود: «...أن نفاة الحد والمقدار والجسم ونحو ذلك من الصفاتية، الذين يقولون إنه على العرش ، يقولون: لا نسلم أنه إذا كان هو بنفسه فوق العرش فإنه لا يلزم أن يوصف بتناهي المقدار، كما لا يستلزم الانقسام، وكذلك لا يستلزم ذلك ، عندهم، أن يوصف بأنه أكبر من العرش في المقدار والمساحة أو أصغر أو بقدره فإنهم يقولون: هذه اللوازم **كلها إنما تلزم إذا فرض أن فوق العرش ما هو جسم أما إذا كان الذي فوق العرش ليس بجسم ؛فإنه يمتنع أن يستلزم لوازم الجسم**، لأن الانقسام أو التناهي والتحديد ونحو ذلك هي لازمة للجسم وملزومةً له، فلا يكون متناهيًا محدودًا مقسومًا إلا ما يكون جسمًا ، ولا يكون جسمًا إلا ما جاز أن يوصف بالانقسام ، أو بقبول التناهي والتحديد وعدم ذلك.

قالوا لمنازعيهم من النفاة: **فإذا اتفقنا على أنه ليس بجسم أو إذا قام الدليل على أنه ليس بجسم ،وقد علمنا بالفطرة والضرورة العقلية والأدلة المتواترة السمعية واتفاق سلف الأمة وخير البرية ، أنه فوق العرش كان التقدير؛ إن الذي فوق العرش ليس بجسم. وحينئذ فقول القائل إما أن يكون متناهيًا أو ذاهبًا في الجهات إلى غير غاية وإما أن يكون منقسمًا أو جوهرًا فردًا: كل ذلك باطل؛ لأن هذه اللوازم إنما تكون إذا كان الذي على العرش جسمًا، أما إذا كان غير جسم ولا متحيز فإنه لا يلزمه شيء من هذه اللوازم.**

وقالوا هذا اللزوم والتقسيم كله من حكم الوهم والخيال، وباب الربوبية لا يجوز أن يحكم فيه بحكم الوهم والخيال ، كما قد قرره هذا المؤسس في مقدمة هذا الكتاب، **ولا ريب أن قولهم هذا أصح من قول منازعيهم من النفاة**»[1].

فليت شعري هل المجسم: ينصر قول من يقول: بأن الله ليس جسمًا

---

(١)ابن تيميّة، بيان التلبيس، ج٢، ص١٧٤ ١٧٥.

وأن هذه اللوازم(التحيز والجهة والانقسام والتركيب) إنما تستلزم الجسم، **أما وأن من فوق العرش ليس بجسم فهذه اللوازم لا تلزمه**، ولا أبالغ إن قلت: إن من يتهم ابن تيمية بأنه مجسم ،إنما يتحدث عن تجسيم لا يُرى إلا في المنام!! أضف أنهم بهذه الحجة يوضعون في مأزق لا يحسدون عليه!! وليعلم أن غاية حجتهم في الدفاع عن قولهم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه ،إذا ووجهوا بأن ذلك صفة المعدوم! أن يقولوا: نعم ذلك صفة المعدوم في الأجسام .أما وأن الله ليس بجسم فلا ينطبق عليه قواعد الأجسام؛ وحجة من يثبت الصفات وينفي الجسم أقوى وأظهر من هذه الحجة كيف لا؟ والفريق الأول إنما يثبت ما أثبته الله في كتابه، وتواترت السنة على تأكيده ، وعليه سلف الأمة وأئمتها أما القول الأخر(لا داخل العالم ولا خارجه) فهيهات أن تجد له دليلًا ولو حتى آحادًا بل ولا ضعيفًا ، والله أعلم.

النص الواحد والعشرون:

«..... ومن هنا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم وغيره في حديث النزول حيث قال النبي(صلى الله عليه وسلم): «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فاستجيب له: من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ حتى يطلع الفجر« فقالوا: قد ثبت أن الليل يختلف بالنسبة إلى الناس، فيكون أوله ونصفه وثلثه بالمشرق قبل أوله، ونصفه وثلثه بالمغرب، قالوا: فلو كان النزول هو النزول المعروف للزم أن ينزل في جميع أجزاء الليل، إذا لا يزال في الأرض ليل قالوا: أو لا يزال نازلًا وصاعدًا وهو جمع بين الضدين.

وهذا إنما قالوه لتخيلهم من نزوله ما يتخيلونه من نزول أحدهم، وهذا عين التمثيل، ثم إنهم بعد ذلك جعلوه كالواحد العاجز منهم الذي لا يمكنه أن يجمع من الأفعال ما يعجز غيره عن جمعه، وقد جاءت الأحاديث

بأنه يحاسب خلقه يوم القيامة كل منهم يراه مخليا به ويناجيه لا يرى أنه متخليًا لغيره ولا مخاطب لغيره وقد قال النبي(صلى الله عليه وسلم): «إذا قال العبد(الحمد لله رب العالمين) يقول الله: حمدني عبدي.

وإذا قال: (الرحمن الرحيم) قال الله: «أثنى علي عبدي»، فكل من الناس يناجيه والله تعالى يقول لكل منهم ذلك، ولا يشغله شأن عن شأن، وذلك كما قيل لابن عباس: كيف يحاسب الله تعالى الخلق في ساعة واحدة؟ فقال كما يرزقهم في ساعة واحدة»[1].

وهذا النص تطبيق عملي لأهم أصول ابن يتيمة في مسائل الصفات وهي أن جنس صفات الله ليست كجنس صفات المخلوقين، وأنه يثبت ما أثبته الله لنفسه ، من غير تكييف ولا تمثيل...، ولا شك أن المجسم المشبه لا يمكنه التزام ذلك، أما ابن تيمية فيجعل هذه الأصول مطردة – حتى في الصفات التي حصل حولها خلاف كبير، وهذا النص يذكرنا حتمًا بما ذكره ابن بطوطة في رحلته حيث يقول: «وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته(ابن تيميّة) يوم الجمعة وهو يخطب الناس على منبر الجامع ويذكرهم، فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى السماء الدنيا كنزولي هذا ونزل درجة من درج المنبر...[2]

وكلام ابن بطوطة يكفينا ردًا له وتوضيحًا لكذبه كتب شيخ الإسلام نفسه، ولسنا بحاجة لنقف وقفة الحائر إزاء هذا النقل الذي يكفي تصوره ؛ لمعرفة كذبه وافترائه ، فتصفح أي كتاب من كتب ابن تيمية يوضح لنا المسألة. وأكتفي بنصين لأننا لو تتبعنا كلامه – رحمه الله – لطال بنا المقام: يقول ابن تيمية: «فمن قال إن علم الله كعلمي أو قدرته كقدرتي... أو استواؤه على العرش كاستوائي أو نزوله كنزولي، أو إتيانه كإتياني، **فهذا قد**

---

(١)ابن تيميّة، بيان التلبيس ج٢، ص٢٢٨ ٢٢٩.

(٢) ابن بطوطة ،محمد بن عبدالله بن محمد(٧٧٩هـ ص١٣٧٧م)،ط٢،رحلة ابن بطوطة (١، ص١١٠) ،(تحقيق علي المنتصر الكتاني) مؤسسة الرسالة ،بيروت ١٩٧٩م

شبه الله بخلقه تعالى عما يقولون وهو ضال خبيث مبطل بل كافر»[1].

وهو القائل أيضًا: «ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا»[2] ومع ذلك نذكر هذه اللطائف من باب(ليطمئن قلبي):

أولًا: إن ابن بطوطة لم يكتب تفاصيل رحلته وإنما جمعها عنه ونمقها أبو عبد الله بن جزي، وكان البلفيقي يتهمه بالكذب، **ذكر ذلك الحافظ ابن حجر في الدرر الكامنة**[3].

ثانيًا: إن ابن تيمية – رحمه الله – أثناء زيارة ابن بطوطة للمسجد الأموي وروايته لهذه الحادثة – على حسب تأريخ ابن بطوطة نفسه- كان ابن تيمية في السجن كما ذكر ذلك غير واحد من المؤرخين :كابن كثير وابن عبد الهادي وابن رجب – رحمهم الله –، وهذا ما دفع محقق كتاب رحلة ابن بطوطة(الدكتور علي المنتصر الكتاني) للقول: **هذا محض افتراء على الشيخ – رحمه الله – فإنه كان قد سجن بقلعة(دمشق) قبل مجيء ابن بطوطة إليها بأكثر من شهر فقد اتفق المؤرخون أنه اعتقل بقلعة دمشق لآخر مرة في اليوم السادس من شعبان سنة ٧٢٦هـ ، ولم يخرج من السجن إلا ميتًا: بينما ذكر المؤلف – ابن بطوطة– في الصفحة(١٠٢) من كتابه هذا أنه وصل دمشق في التاسع من رمضان**[4]**، وتاريخ دخول ابن تيمية السجن ذكره ابن كثير وابن رجب وابن عبد الهادي، حيث نصوا على أن ابن تيمية قد مكث في السجن من السادس من شعبان سنة ٧٢٦هـ حتى موته**[5]، وعليه فابن بطوطة أثناء سرده هذه القصة كان ابن تيمية في غياهب السجن!

---

(١)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ١١، ص٤٨٢.

(٢)المصدر نفسه ج٥، ص٣٥٢.

(٣) ابن حجر،أحمد بن علي العسقلاني(ت٨٥٢هـ ١٤٤٩م)،ط١، الدرر الكامنة ٣، ص٤٨٠، دائرة المعارف العثمانية،الهند،١٩٧٥م.

(٤)ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة ص ١١٠.

(٥) ابن كثير،إسماعيل بن عمر،(ت٧٧٤هـ)،البداية والنهاية ١٤، ص١٤٢،ط١، ١٤م،(تحقيق علي شيري) بيروت١٤٠٨هـ. ابن عبد الهادي، العقود الدرية ص٣٢٩.
وعليه فقد نضم ما حكاه ابن بطوطة لحكايات ألف ليلة وليلة!! والله المستعان.

النص الثاني والعشرون:

الثاني: « أنه إذا كان يقتضي هذا أنه يماثل كل جوهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم يلزم انتفاء مشابهته له من بعض الوجوه، فإن نفي التماثل في مجموع هذه الأمور يكون بانتفاء التماثل في واحد من أفرادها، فإذا قدر أنه خالف غيره في فرد من أفراد هذه الأمور ، لم يكن مثله في مجموعها، ولكن ذلك لا ينفي مماثلته في فرد آخر، وحينئذ فلا يكون قول القائل: هو جوهر لا كالجواهر صحيحًا، ولا يكون النزاع معه في اللفظ،(بل لابد أن ينفي عنه مماثلة المخلوقات في كل ما هو من خصائصها)»[1].

وقولهم :جوهرلا كالجواهر كقولهم: جسم لا كالأجسام، ومع أنه كما سبق أن النزاع في ذلك لفظيًا ، وقائل هذه العبارة لا يعتبر مشبهًا، إلا أن ابن تيمية يؤكد أنه لابد حتى يكون النزاع لفظيًا: أن ينفي عن الله مماثلة المخلوقات في كل ما هو من خصائصها، والسؤال الذي ينهض: **كيف يكون ابن تيمية مجسمًا ، وهو حتى في المسألة اللفظية بينه وبين المجسمة نزاع؟ بل هو يشترط عليهم حتى يبقى(النزاع لفظيًا) أن ينفي عنه تبارك وتعالى مماثلة المخلوقات في كل ما هو من خصائصها!.**

النص الثالث والعشرون:

«الجواب الثالث: أن يقال، لهذا النافي للمباينة والمداخلة: أنت تصفه بأنه موجود قائم بنفسه، قديم حي عليم قدير، وأنت لا تعرف موجودًا هو كذلك إلا جسمًا، لابد من أحد الأمرين: إما أن تقول: هو موجود حي عليم قديم وليس بجسم، فيقال لك: **وهو أيضًا له حياة وعلم وقدرة وليس بجسم، ويقال لك: هو مباين للعالم، عالٍ عليه، وليس بجسم**»[2].

وهذا نص لا يحتاج لأدنى تعليق، ومن قرأ هذا النص، ثم زعم أن ابن تيمية مجسم، فما مثله إلا كمثل من قال: «عنزة ولو طارت».

---

(١)ابن تيميّة، درء التعارض ٢/ ٣٠١.

(٢)المصدر نفسه ج ٣/ ٢٦٤.

النص الرابع والعشرون:

«وإن عنيت بذاته المخصوصة القدر المشترك بين الأجسام، فلفظ«الجسم» مجمل، وإن عنيت به كل ما يشار إليه، فتسمية مثل هذا جسمًا ينازعك فيه من ينازعك من[1] أهل الإثبات والكلام في المعاني العقلية لا في المنازعات اللفظية»[2].

في هذا النص ينكر ابن تيمية إطلاق لفظ الجسم على ما يشار إليه ،وابن تيمية يرى أن الله مشار إليه ، ومع ذلك يرفض أن يطلق على هذا المعنى الصحيح عنده لفظ الجسم، **بل إنه لو أطلق لفظ الجسم على هذا المعنى الصحيح، لا يعد مجسمًا فكيف وهو ينكر ذلك ولا يسلم به؟!.**

النص الخامس والعشرون:

«وقول المعطلة لما كان أبعد عن الحق من قول المجسمة، كانت حجج أهل التعطيل أضعف من حجج أهل التجسيم، ولما كان مرض التعطيل أعظم، وكانت عناية الكتب الإلهية بالرد على أهل التعطيل أعظم، وكانت الكتب الإلهية قد جاءت بإثبات صفات الكمال على وجه التفصيل، مع تنزيهه عن أن يكون له فيها مثيل، بل يثبتون له الأسماء والصفات، وينفون عنه مماثلة المخلوقات، ويأتون بإثبات مفصل ونفي مجمل، فيثبتون أن الله حي، عليم قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، ودود، إلى غير ذلك من الصفات، ويثبتون مع ذلك أنه لا ند له، ولا مثل له، ولا كفؤ له، ولا سميَّ له ويقول تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى :١١] ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾رد على أهل التمثيل، وفي قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد على أهل التعطيل.

ولهذا قيل: «الممثل يعبد صنمًا والمعطل يعبد عدمًا»»[3].

---

(١) في الأصل (منه).

(٢)ابن تيميّة، درء التعارض ٣/ ٣٧٠.

(٣)المصدر نفسه ج٣/ ٣٧١.

وهذا النص يدل على أن المجسمة بعيدين عن الحق، إلا أن المعطلة أبعد عن الحق منهم، وحجج أهل التجسيم ضعيفة ، إلا أن حجج المعطلة أضعف منهم وكذا فإن التجسيم مرض إلا أن التعطيل أعظم مرضًا.

النص السادس والعشرون:

«وذلك أن أهل الكلام الذين تنازعوا في إثبات الجسم ونفيه، كالهشامية والكرامية ونحوهم ممن أثبته، كالجهمية والمعتزلة ونحوهم ممن نفاه، قد يدخل كل منهم في ذلك ما يخالف النصوص، فمن المثبتة من يدخل في ذلك ما يجب تنزيه الله عنه من صفات النقص ومن مماثلته بالمخلوقات، والنفاة يدخلون في ذلك ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال،ومن الحنابلة من يصرح بنفيه، كأبي الحسن التميمي وأهل بيته، والقاضي أبي يعلى وأتباعه، وغيرهم ممن سلك مسلك ابن كلاب والأشعري في ذلك، ومنهم من يسلك مسلك المعتزلة كابن عقيل، وصدقة بن الحسين [1] وابن الجوزي [2]، وغيرهم **والذين لا يثبتونه أو ينفونه يصرح كثير منهم بتكفير المجسمة، فمنهم من يقول: من قال: هو جسم فقد كفر، ومن قال: ليس بجسم فقد ابتدع ومنهم من يصوب من قال: ليس بجسم، ويكفر من يقول بالتجسيم.**

وقد حكى الأشعري في«المقالات» النفي عن أهل السنة والحديث، كما حكى عنهم أشياء بموجب ما اعتقده هو من مذهبهم، والسلف والأئمة وأهل الحديث والسنة المحضة من جميع الطوائف لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، **والألفاظ المجملة المبتدعة لا يثبتونها**

---

(١)(ابن الحداد) (٤٧٧ ٥٧٣ هـ/ ١٠٨٤ ١١٧٧ م) صدقة بن الحسين بن الحسن بن بختيار ابن الحداد البغدادي، أبو الفرج، مؤرخ، أديب، فيه ميل إلى مذهب الفلاسفة.(الأعلام للزركلي ٣/ ٢٠٢، انظر السر ٢١/ ٦٦، وانظر معجم المؤلفين ٥/ ١٨)

(٢)أبو الفرج ابن الجوزي * الشيخ الإمام العلامة، الحافظ المفسر، شيخ الإسلام، مفخر العراق، جمال الدين، أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن عبد الله بن حمادي التيمي البكري البغدادي، الحنبلي، الواعظ، صاحب التصانيف.(السير ٢١/ ٣٦٥، انظر وفيات الأعيان ٣/ ١٤٠)

ولا ينفونها إلا بتبيان معانيها، فما كان من معانيها موافقًا للكتاب والسنة أثبتوه، وما كان مخالفًا لذلك نفوه، فلا يطلقون: هو جسم ولا جوهر، ولا يقولون: ليس بجسم ولا جوهر، كما لا يطلقون إثبات لفظ(الحيز) ولا ينفونه»[1].

وفي هذا النص يوضح ابن تيمية – رحمه الله – مذهب الحنابلة(الذي ينتمي ابن تيمية إليه)، ودقق كيف وصف ابن تيمية كل ممن يثبت لفظ الجسم أو ينفيه **بإدخالهم في النفي والإثبات ما يخالف النصوص**، ثم انظر بعدها كيف يجلي موقف السلف وأئمة السنة من مذهب الألفاظ: لا تثبت ولا تنفي إلا بتبيان المعاني، ثم وضح شيخ الإسلام أصله الأصيل في مثل هذه المسألة: «**ما كان موافقًا للكتاب والسنة أثبتوه وما كان مخالفًا لذلك نفوه**»، وهذا هو الغاية العظمى والهدف الأسمى الذي يسعى ابن تيمية للوصول إليه، ولولا المعاني الحقة التي قصدها بعض الناس بمثل هذه الألفاظ، لجعلها ابن تيمية تحت قدمه لا يعبأ بها إطلاقًا، ولا عجب في ذلك إن علمنا أن شرف القبول عنده: موافقة الكتاب والسنة، فأين الرجل من التجسيم وأين التجسيم منه؟!.

إذا علمنا أن معيار القبول عنده الكتاب والسنة ومثل هذا المعنى صرح به ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتبه جاعلًا المرجع الوحيد: «الكتاب والسنة» وننبه ونؤكد إلى أن توقف أهل السنة في مثل هذه الألفاظ المجملة ليس لعدم معرفتهم أو لشكهم(هل هذه الصفات يوصف بها الله تعالى أم لا؟).

بل هم في أسماء الله وصفاته على اعتقادٍ جازم بما وصف وسمى الله به نفسه، وبما له من صفات الكمال ونعوت الجلال.

ولكن لما كانت هذه المصطلحات قد قصد بها أصحابه حقًا وباطلًا، كانوا في تعاملهم معها في غاية الدقة والاتزان ،فلم ينفوا مثل هذه الألفاظ

---

(١)ابن تيميّة، درء التعارض ج٥/ ٣٥٧.

بالجملة مخافة أن يكون المتكلم يقصد بها حقًا ،كما أشرنا إلى لفظ الجسم حيث أننا وجدنا كثيرًا من نظار الكرامية يطلقونه ويريدون به أنه موجود وقائم بنفسه وموصوف بالصفات ، ولا شك أن هذه المعاني حق عند أهل السنة ، وكذا لم ينفوها مطلقًا لأننا نجد من النفاة القرامطة والجهمية والمعتزلة وغيرهم من ينفي ما أثبت الله لنفسه من الصفات بحجة أن ذلك يستلزم التجسيم،فإذا عرف ذلك فلا يستغرب أن تجد من يتوقف في نفي أو إثبات مثل هذه الألفاظ **ومع ذلك يصرح بتكفير المجسمة** حيث عرضنا قبلُ منهجهم في التعامل مع مثل هذه الألفاظ المجملة، وإذا عرف السبب بطل العجب والاستغراب.

ومن أصعب مراحل كتابة هذا البحث عندما أصل إلى توضيح براءة ابن تيمية من تهمة التجسيم، **إذ أني لا أجد قضية أصلًا حتى أتستطيع بعدها معرفة أطراف النزاع وحجج كلا الفريقين فالإمام ابن تيمية - طيب الله ثراه- يقول لنا إطلاق الجسم بدعة ، بل في مواضع يكفر المجسمة، بل إن الخلاف اللفظي الحاصل حول هذه الألفاظ باعتراف المتكلمين: (أنه لفظي) نجد ابن تيمية يخطِّئ من يقع فيه، فحتى هذا الخلاف اللفظي فهو بعيد عنه بريء منه ولا عجب: (فمرجعه وشرط الصحة عنده ما وافق الكتاب والسنة) ثم بعد هذا كله أي قلم أو قل: أي ذهنٍ سيناقش متهمًا ليس له قضية!!.**

النص السابع والعشرون:

«وأما طرق الإثبات فمعلوم أيضًا أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه، إذا لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه ؛ لجاز أن يوصف سبحانه من الأعضاء والأفعال، بما لا يكاد يحصى مما هو ممتنع عليه - مع نفي التشبيه وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه مع نفي التشبيه.

كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن، والجوع والعطش، مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم،

ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا كحزنهم؛ كما يقال يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل له وجه لا كوجههم، ويدان لا كأيديهم، حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا»[1]. وهذا نص يوضح كمال التنزيه الذي يصبو إليه ابن تيمية في إثباته ونفيه، فأين هذا المذهب من مذهب المجسمة الضلال!!.

ولكن هل يدخل في هذا الكلام الذهبي الفريد وصف الجسم؟ أي هل نقيس لفظ الجسم على الجوع والعطش والبكاء،(بجامع النقص في كلٍ) وأن هذه الصفات لم ترد في الكتاب ولا السنة؟! يجيب عن ذلك:

النص الثامن والعشرون

يقول شيخ الإسلام: «وكذلك التمثيل: منفي بالنص، والإجماع القديم، مع دلالة العقل على نفيه، ونفي التكليف، إذ كنه الباري غير معلوم للبشر، وذكرت في ضمن ذلك كلام الخطابي الذي نقل أنه مذهب السلف، وهو إجراء آيات الصفات، وأحاديث الصفات على ظاهرها، مع نفي الكيفية والتشبيه عنها؛ إذ الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات؛ يحتذى فيه حذوه، ويتبع فيه مثاله، فإذا كان إثبات الذات: إثبات وجود لا إثبات تكييف، فكذلك إثبات الصفات: إثبات وجود لا إثبات تكييف. فقال أحد كبار المخالفين: فحينئذ يجوز أن يقال: هو جسم لا كالأجسام، فقلت له أنا وبعض الفضلاء الحاضرين: إنما قيل إنه يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وليس في الكتاب والسنة أن الله جسم، حتى يلزم هذا السؤال»[2]. وهذين النصين من العبث التعليق عليهما!!.

---

(١)ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣/ ٨٢.

(٢)الرازي، أساس التقديس ص ٤٤.

النص التاسع والعشرون:

«فطرق العلم بنفي ما ينزه الرب متسعة، لا يحتاج فيها إلى الاقتصار على مجرد نفي التشبيه والتجسيم، كما فعله أهل القصور والتقصير، الذين تناقضوا في ذلك، وفرقوا بين المتماثلين، حتى أن كل من أثبت شيئًا احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه وكذلك احتج القرامطة على نفي جميع الأمور، حتى نفوا النفي، فقالوا: لا يقال: موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي، لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم فلزم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعًا... فطرق تنزيهه وتقديسه عما هو منزه عنه متسعة لا تحتاج إلى هذا»[1].

فإذا كانت طريقة نفي التجسيم لا ترقى عند ابن تيمية أن تكون طريقًا حقًا لتنزيه الرب عن النقائض، أَيَقَعُ هو نفسه بأوحال ما يعتبره قاصرًا؟! إذ لسان حاله أن مجرد نفي التشبيه والتجسيم لا يكفي ولا يرقى إلى ما أصبو إليه من تنزيه ربي ووصفه بالكمال. فأي عاقل هذا الذي سيدعي بعدها أني سأقع فيما أعده نقصًا وقصورًا؟!. إذ أني أسعى لطرق أكمل وأشرف لتنزيه ربي عن النقص والعيب. والمتأمل المدقق لحقيقة هذا النص يدرك التناقض الفظيع الذي وقع فيه من يرمي ابن تيمية بالتجسيم.

النص الثلاثون:

«فإنه إذا قال القائل: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويًا، وكل ذلك من المحال ونحو ذلك من الكلام: **فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان** وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به ، فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها كما يلزم من سائر الأجسام ، وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع فإما أن

---

(١) المصدر نفسه ص٤٤.

يكون جوهرًا أو عرضًا وكلاهما محال؛ إذ لا يُعقل موجود إلا هذين، وقوله: إذا كان مستويًا على العرش فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك؛ إذ لا يُعلم الاستواء إلا هكذا فإن كليهما مثَّل وكليهما عطَّل حقيقة ما ، وصف الله به نفسه وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين.

والقول الفصل: هو ما عليه الأمة الوسط؛ من أن الله مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله، ويختص به ، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه سميع بصير ونحو ذلك.

ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم فكذلك **هو سبحانه فوق العرش ، ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها»**[1].

وقول ابن تيمية: أما استواءٌ يليق بجلال الله ويختص به، فلا يلزمه شيء من اللوازم(الباطلة) .فهو بيان صريح بأن كل ما تُلزمون به الرجل من لوازم باطلة كالتحيز أو الجسم أو التركيب كل ذلك لا يلزمه، السبب واحد: هو أن في أذهانكم صورة الجسم على الجسم، أما ابن تيمية – رحمه الله – فهو يتكلم عن إله خالق له ما يليق بجلاله تبارك وتعالى من الأسماء والصفات،(فلو كان الله جسمًا عند ابن تيمية لما جاز أن يفحم خصمه هذا الإفحام)، فإذا كانت عقولهم وأذهانهم لا تتصور إلا ما هو جسم **وهذه معضلة كبرى وقع في شراكها النفاة**، وسيأتي التنبيه عليها فيلزمكم أن تثبتوا للعلم والقدرة خصائص الأعراض، لأن عقولنا وأذهاننا لا تتصور إلا ما هو كذلك ، فإن أثبتموها مع نفي الخصائص التي لعلم المخلوقين وقدرتهم ، فكذلك الله سبحانه فوق عرشه(**ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها: من تحيز أو جسمية وتركيب أو أي نقصٍ قد تتوقعه**

---

(١)ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٥/ ٢٧ ٢٨.

أذهانكم. والظاهر أن هذا الوهم لا ينتهي لأن هذه العقول لا تتصور إلا الأجسام وخصائصها).

النص الواحد والثلاثون:

ونمتع نظر القارئ الكريم بخاتمة مسك ،وهذا النص مع طوله إلا أنه حوى أصولًا وقواعد، نستطيع أن نعدها خاتمة القول وملخصه، وسيدرك القارئ من خلال هذا النص مدى التجني الواقع من خصوم ابن تيمية عليه، في نسبتهم عقيدة التجسيم له، وحتى لا نضيع رونق النص وجماله نترك القارئ مع كلام ابن تيمية - رحمه الله -: «..... فيقول المثبتون لمباينة الله[1]: مستو على عرشه ليس بجسم ولا متحيز فاستواؤه على عرشه ثابت بالسمع ،وعلوه ومباينته معلوم بالعقل مع السمع، وإذا لم يكن متحيزًا بطلت دلائل النفاة لكونه على العرش: كقولهم: إما أن يكون أكبر من العرش وإما أن يكون أصغر، وإما أن يكون مساويًا للعرش، وكقولهم: إذا كان كذلك كان له مقدار مخصوص فيستدعي مخصصًا ونحو ذلك فإن المثبتة تقول لهم: **هذا إنما يلزم إذا كان جسمًا متحيزًا: فأما إذا كان فوق العرش ولم يكن جسمًا متحيزًا لم يلزم شيء من هذه اللوازم.**

وحينئذ فنفاة العلو هم بين أمرين: إن سلموا أنه على العرش مع أنه ليس بجسم ولا متحيز بطل كل دليل لهم على نفي علوه على عرشه؛ فإنهم إنما بنوا ذلك على أن علوه على العرش مستلزم لكونه جسمًا متحيزًا، واللازم منتفٍ فينتفي الملزوم؛ فإذا لم تثبت الملازمة لم يكن لهم دليل على النفي ولا يبقى للنصوص الواردة في الكتاب والسنة - بإثبات علوه على العالم ما يعارضها وهذا هو المطلوب.

وإن قالوا: متى قلتم: على العرش، لزم أن يكون متحيزًا أو جوهرًا منفردًا وإثبات العلو على العرش مع نفي التحيز معلوم الفساد بالضرورة.

---

(١) وابن تيمية منهم بلا شك.

قيل لهم: لا ريب أن هذا القول أقرب إلى المعقول من إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه .فإنا إذا عرضنا على عقول العقلاء قول قائلَيْنِ: أحدهما يقول بوجود موجود لا خارج لا داخل العالم، وآخر يقول: بوجود موجود خارج العالم وليس بجسم، كان القول الأول أبعد عن المعقول وكانت الفطرة والضرورة للأول أعظم إنكارًا ؛فإن كان حكم هذه الفطرة والضرورة مقبولًا لزم بطلان الأول، وإن لم يكن مقبولًا لم يجز إنكارهم للقول الثاني، وعلى التقديرين لا يبقى لهم حجة على أنه ليس بخارج العالم وهو المطلوب.

وهذا تقرير لا حيلة لهم فيه يبين به تناقض أصولهم وأنهم يقبلون حكم الفطرة ويردونه بالتشهي والتحكم؛ بل يردون من أحكام الفطرة والضرورة ما هو أقوى وأبين وأَبْدَه للعقول مما يقبلونه. والمقصود هنا بيان أنه مباين للعالم خارج عنه ،وهم إنما ينفون ذلك بأنه يستلزم أن يكون متحيزًا: إما جسمًا وإما جوهرًا منفردًا، وذلك أنه إن كان ما يحاذي هذا الجانب من العرش غير ما يحاذي هذا الجانب كان منقسمًا وكان جسمًا ،وإن لم يكن غيره كان في الصغر بمنزله الجوهر الفرد وهذا لا يقوله عاقل.

فإذا قال لهم طوائف من المثبتة: يمكن أن يكون فوق العرش ولا يقبل إثبات هذه المحاذات ولا نفيها؛ لأن ذلك إنما يكون لو كان متحيزًا؛ فإذا لم يكن متحيزًا أمكن أن يكون فوق العالم ولا يوصف بإثبات ذلك ولا بنفيه وقالوا: إثبات العلو مع عدم المحاذاة والمماسة غير معقول، أو معلوم الفساد، فيقال لهم: إثبات الوجود مع عدم المباينة والمحايثة والدخول والخروج أبعد عن العقل، وأبين فسادًا في المعقول، وكل عاقل سليم الفطرة إذا عرضت عليه وجود موجود خارج العالم غير محايث للعالم، ووجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه تكون نفرة فطرته عن الثاني أعظم، وإن قدر أن فطرته تقبل الثاني، فقبولها للأول أعظم. وحينئذ فما يذكره النفاة من إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه: إما أن يكون مقبولًا وأما

أن لا يكون. فإن لم يكن مقبولًا بطل أصل قولهم ، وإن كان مقبولًا فكلما دل على ذلك كانت دلالته على إمكان وجود موجود خارج العالم ليس بمتحيز أقوى وأظهر؛ فإنه إذا أثبت أن هذا ممكن في العقل؛ فذاك أولى بالإمكان. وإذا كان ذلك ممكنًا ؛لم يكن ما يذكرونه من الأدلة على نفي التحيز نافيًا لعلوه على العالم وارتفاعه على عرشه، فلا يكون لهم دليل على نفي ذلك وهذا هو المطلوب. فإذا بطل ما ينفون به ذلك، فمعلوم أن السمعيات تدل على ذلك إما دلالة قطعية وإما ظاهرة ،والظواهر التي لا معارض لها لا يجوز صرفها عن ظواهرها فكيف إذا قيل: أن العلو والمباينة معلوم بالفطرة والضرورة والأدلة العقلية النظرية كما هو مبسوط في موضعه»[1]

فهل المجسم يقول: إن إلزامكم بأنه إذا كان فوق العرش يكون أصغر من العرش وإنما يلزم إذا كان جسمًا متحيزًا أما وأنه ليس بجسم ولا متحيز فلا يلزم ذلك ولا يصح شيء من هذه اللوازم، فهل المجسم يقول: أن الله ليس جسم؟ إنا لله وإنا إليه راجعون.

وبعد هذه النصوص الواضحات، قد لا يتصور القارئ الفاضل كيف وُجد هذا العدد من مخالفي ابن تيمية الذين رموه بالتجسيم؟!. والإشكال الحقيقي يظهر إذا رأينا تلك النصوص والأدلة التي استدل بها من اتهم ابن تيمية بالتجسيم .وعندها ستنكشف خبايا وبلايا وسيدرك المنصف مكانة ابن تيمية وعلمه ومدى الظلم الواقع عليه قديمًا وحديثًا ، والله أعلم.

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج٥، ص٢٨٤ ٢٨٧. وهذه النصوص على سبيل المثال لا الحصر ، حيث إن عدد النصوص التي جمعتها في هذا الباب قد بلغت اثنين وثلاثين نصًا اختصرناها خشية الإطالة .والله الموفق.

المبحث الثاني

مذهب ابن تيمية في المسائل التي فيها شبهة التجسيم

أولًا: الحيِّز:

لقد كان لهذا المصطلح أهمية كبيرة عند المتكلمين سيما إذا كان الحديث عن الجسم ومفهومه، إذ المتحيِّز من لوازم الأجسام ،فلا يوجد شيء غير الأجسام في هذه الأحياز ،حتى أن الكفوي في(الكليات) يعتبر المتحيِّز هو الجوهر، والحيِّز من لوازم نفس الجوهر لا انفكاك له عنه[1].والمتكلمون أنفسهم قد اختلفوا في مفهوم الحيِّز فمنهم من اعتبره هو المكان ، وآخرون رأوا أنه تقدير المكان. وعلى القول الذي يكون الحيِّز هو نفسه(المتحيِّز نفسه) كما رجَّح الجويني – رحمه الله – [2] وقد سبق نقل اعتراض الآمدي على ذلك.

والمتأمل في مفهوم المكان وتقدير المكان، يعلم أن المسألة ليست من قبيل الاختلاف اللفظي الذي يحتمل اجتماعه حيث إن هناك فرقًا كبيرًا بين المكان وتقديره، فالأول شيء موجود ، والثاني لا وجود له في الخارج.

أضف إلى أن جماهير المتكلمين والفلاسفة يعتبرون المكان شيئًا وجوديًا، فلو اعتبرنا الحيِّز هو المكان؛ لكان الحيِّز شيئًا وجوديًا. وعليه فستتباين الأحكام وتختلف . ولو أننا قلنا: إن الحيِّز هو تقدير المكان ؛ فيكون الحيِّز شيئًا لا جود له في الواقع والشاهد. يدرك ابن تيمية – رحمه الله – جيدًا هذا الاختلاف الحاصل حول هذا المصطلح وما يترتب على ذلك ، ونحن يمكننا فصل النزاع في هذا اللفظ ، وبيان موقف ابن تيمية منه في نسبته لله تعالى، من خلال منهجه – رحمه الله – تجاه مثل هذه المصطلحات المجملة

---

(١)أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، ص ٤٨٧،(تحقيق عدنان درويش – محمد المصري) مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٨م.

(٢) الجويني، الشامل ص٤٥.

وقد سبق ذلك على وجه التفصيل. بل نقول بكل ثقة؛ إن ابن تيمية نفى الجسم بمفهومه الكلامي والفلسفي عن الخالق تبارك وتعالى ،بل هو لا يراه في المخلوق .وكل مباحث المتكلمين في الحيِّز والمتحيِّز تعتمد على مفهوم الجسم الكلامي الذي ينفيه ابن تيمية ، وعليه فتسقط المسألة من أساسها في حق ابن تيمية ولا عجب؛ فالحيِّز عندهم إن كان ينقسم فهو الجسم ، وإن لم يكن ينقسم فهو الجوهر الفرد[1]. فتكاد تكون المسألة اختلاف في ألفاظ لمعنى واحد . وهذا قد لا يظهر إلا بعد طول مطالعة وتأمل لكلام القوم.

ولا شك أن هذا الإجمال لا يصلح في البحث العلمي، ولذا فسنبين موقف ابن تيمية بكل وضوح من هذا المصطلح المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالجسم كما يراه المتكلمون.

سبق أن مقياس درجة قبول مثل هذه الاصطلاحات – عند ابن تيمية – هو موافقة معانيها للغة الوحيينِ ؛ فالمتكلمون قد نفوا الحيِّز عن الله، فما معنى هذا الحيِّز لغة؟.

مفهوم الحيِّز لغة عن ابن تيمية:

الحيِّز لفظه في اللغة يقتضي أنه ما يحوز الشيء و يجمعه ويحيط به، فهو لغة اسم لما تحيَّز إلى غيره[2]. قال الله تعالى: «ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرِّفًا لقتال أو متحيِّزًا إلى فئة فقد باء بغضبٍ من الله» وقال الجوهري: الحوز الجمع، وكل من ضمّ إلى نفسه شيئًا فقد حازه حوزا أو حيازة واحتازه أيضًا، والحوز و الحيِّز السوق اللين وقد حاز الإبل يحوزها ويحيزها، وحَوَز الإبل ساقها إلى الماء وقال الأصمعي: إذا كانت الإبل بعيدة المرعى عن الماء فأول ليلة توجهها إلى الماء ليلة الحوز، تحوزت الحية

---

(١) الرازي ،أساس التقديس ص ٣٥.

(٢)ابن تيميّة، بيان التلبيس ج١، ص ص ٥٢٠ –ج٢، ص١١٨.

وتحيزت تلوت، يقال مالك تتحوز الحية، قال سيبويه[1] : هو من حزت الشيء، قال القطامي: تحيّز مني خشيت أن أضيفها كما انحازت الأفعى مخافة ضارب، يقول: تتنحى عني هذه العجوز وتتأخر خشية أن أنزل عليها ضيفًا .و الحيِّز ما انضم إلى الدار من مرافقها وكل ناحية حيِّز، وأصله من الواو، والحيز تخفيف الحيِّز مثل هيْن وهيّن، ولين وليّن، والجمع أحياز .والحوزة :الناحية. وانحاز عنه: انعدل. وانحاز القوم: تركوا مركزهم إلى آخر. يقال للأولياء: انحازوا عن العدو وحاصوا، والأعداء انهزموا وولوا مدبرين وتحاوز الفريقان في الحرب انحاز كل فريق عن الآخر[2].

يقول ابن تيمية: « فهذا المذكور عن أهل اللغة في هذا اللفظ ومادته يقتضي أن التحيُّز والانحياز ونحو ذلك يتضمن عدولًا من محل إلى محل وهذا أخص من كونه يحوزه أحد موجود (فهم يراعون في معنى الحوز ذهابه من جهة إلى جهة لهذا يقولون: حزت المال، وحزت الإبل وذلك يتضمن نقله من جهة إلى جهة) وهذا المعنى الذي يذكره ابن تيمية عن أهل اللغة هو ما نجده في جل الكتب اللغوية، فالفراهيدي يذكر معنى الحيِّز فيقول: « حيِّز الدار ما انضم إليها من المرافق والمنافع وكل ناحية حيِّز على حدة .والتحيُّز في الحرب أن ينضم قوم إلى قوم، وانحازوا: تركوا مراكزهم ومعركة قتالهم ومالوا عن موضعٍ آخر[3].فالانحياز عدول من محل وهذا

(١) سيبويه إمام النحو، حجة العرب، أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر، الفارسي، ثم البصري.(السير٨، ص٣٥١،انظر وفيات الأعيان ٣، ص٤٦٣)

(٢)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ج١٧، ص٣٤٣، ص٣٤٤٤، ابن تيميّة، منهاج السنة ٢، ص٣٥٠، ابن تيميّة، بيان التلبيس ١، ص٥٢٠. الجوهري،إسماعيل بن حمّاد الجوهري ، الصحاح ج٣، ص٨٧٥(تحقيق أحمد عبد الغفور العطار) ،ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ، ص١٩٨٧.

(٣)الفراهيدي ،ابن عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي،العين ج٣، ص٢٧٥ (تحقيق مهدي مخزوعي وإبراهيم السامرائي)، دار الهلال.

المعنى ذكره أكابر أئمة اللغة كالأزهري وابن منظور والزبيدي[1] وقال ابن فارس: وكل من ضمّ إلى نفسه فقد حازه حوزًا[2] . وإذ علمنا أن هذا هو معنى مادة التحيُّز والانحياز في اللغة، فإننا ندرك بوضوح بُعدَ هذا المعنى اللغوي عن المعنى الذي يذكره المتكلمون، فمع اختلافهم في معنى المتحيز ، وهل هو الحيِّز أو شيئًا غيره، ثم بعد ذلك اختلفوا في هذا الحيِّز: هل هو المكان أو تقدير المكان؟ وعلى كل حال فالحيِّز سواءً أكان هو الحيِّز أم لا، فإن كل ما سوى الله من هذه المخلوقات فهو متحيِّز، لأن جميع الممكنات عند جمهورهم - باستثناء من رأى من متأخريهم كالرازي والشهرستاني والآمدي صحة قول الفلاسفة بثبوت النفوس والعقول - إما جسم وإما قائم بجسم ، والحيِّز عندهم أخص أوصاف الجسم فكل جسم عندهم متحيِّز ، وعليه فالسموات والأرض والروح التي في البدن بل كل العالم عندهم متحيِّز، و حتى سطح العالم الذي لا يحيط به شيء فهو متحيِّز عندهم. وإذا تأملنا الحيِّز في مفهومه اللغوي نجده عبارة عن شيء موجود محيط بغيره، قال ابن منظور: «وحوز الدار وحيِّزها ما انضم إليها من المرافق والمنافع وكل ناحية على حدة حيِّز بتشديد الحيِّز)[3] وقال أيضًا: الحوز موضع يحوزه الرجل يتخذ حواليه مسناة والجمع أحواز[4]، وقال ابن فارس يقال لكل مجمع وناحية حوز وحوزة[5].

ولا شك أن مرافق الدار ومنافعها أشياء موجودة محيطة بالدار، وكذلك الناحية بعينها في شيء موجود، والمسناة أيضًا هي شيء موجود

---

(١) ابن منظور، لسان العرب ٥، ص٣٤٣،الأزهري، تهذيب اللغة ٥، ص١١٥ ١١٦، الزبيدي ، تاج العروس ١٥، ص١٢٩.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ج٢، ص١١٧.

(٣) ابن منظور،لسان العرب ٥، صص ٣٣٩.

(٤)المصدر نفسه، يقول ابن منظور والمسناة ضفيرة تبنى للسيل لترد الماء. وانظر القاموس المحيط ص٦٥٥.

(٥)ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ج٢، ص١١٧.

معين، هذا هو المعنى اللغوي للحيِّز والمتحيِّز وإذ تذكرنا موقف المتكلمين من هذا المصطلح نجد تباينًا واختلافًا كبيرًا بين المفهومين، فالحيِّز عندهم أهم من المكان، حتى بمفهومه الكلامي، فالعالم كله متحيِّز وليس هو في مكان. والمتحيِّز عندهم لا يعتبر فيه أنه يحوزه غيره ولا يكون له حيِّز وجودي بل كل ما يشار إليه وامتاز منه شيء عن شيء فهو متحيِّز عندهم . ومن هنا ندرك الخطأ الذي وقع فيه التهانوي[1] عندما عرَّف الحيِّز لغةً بأنه الفراغ مطلقًا وقوله: أن الحيِّز في أكثر كتب اللغة أنه المكان[2] .

والحكم في المسألة ليس عسيرًا فدون التهانوي جميع كتب اللغة ؛ فلن نجد فيها أن الحيِّز هو الفراغ ، بل هو قال: إن أكثر كتب اللغة تقول أنه المكان. وهذا مالا يوجد البتة، وكان الأجدر أن يحيلنا إلى مصدر -على الأقل- يثبت ذلك، ونحن قد نقلنا عن أئمة اللغة ما يوضح معنى الحيِّز والمتحيِّز ومع ذلك – أي مع القول بأن الحيِّز هو المكان- فإن ذلك لا يسعف المتكلمين إطلاقًا بل يضعهم في مأزق كانوا في غنىً عنه، حيث إننا سنصل فيما سيأتي- هل الحيِّز موجود أو معدوم فسمِّ هذا الحيِّز مكانًا أو حدًّا أو موضعًا ، فلا بد من الإجابة هل هو موجود أو معدوم؟! وسنرى أن المتكلمين يرون أنه معدوم ، بل لا أتردد أن أقول أن كل ما هو خارج الذهن فهو عند المتكلمين متحيز وسنثبت ذلك – إن شاء الله – .وبناء عليه فلا يسعف التهانوي وسعيد فودة ، تبعًا له، جعل الحيِّز هو المكان لغة ؛ لمحاولة التقريب بين المفهوم الكلامي واللغوي للحيِّز، فلا أقل أن يُقال: إن ذلك فيه خدش للأمانة العلمية والدقة في النقل.

هذه المقدمة والمقارنة بين المفهوم اللغوي والكلامي لمصطلح الحيِّز

---

(١)التهانوي (كان حيًا ١١٥٨ هـ، ص١٧٤٥ م) محمد بن علي بن محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي، الحنفي، التهانوي. لغوي، مشارك في بعض العلوم، من أهل الهند(معجم المؤلفين ١١، ص٤٧)

(٢)) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١، ص١٢٠٢،مكتبة لبنان ناشرون – بيروت.

والتحيُّز لابد منه ؛ حتى نفهم كيف ناقش ابن تيمية المتكلمين في هذا الصدد .
وكما سبق في بيان منهج ابن تيمية تجاه مثل هذه المصطلحات أن المرجع في فهمها: لغة الوحي واللغة العربية. وإذ إن الحديث عن التحيز لغة يذكر من باب الطرفة ما ذكره سعيد فودة من اعتراض على ابن تيمية في تقريره لمعنى التحيُّز لغة، وسننقل النص الذي نقله عن ابن تيمية ثم نذكر تعليقه عليه، يقول فودة: قال ابن تيمية مكملًا: وأما لفظ المتحيز فهو في اللغة...

اسم لما يتحيَّز إلى غيره، كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ ﴾ [الأنفال: ١٦] وهذا لابد أن يحيط به حيِّز وجودي ، ولابد أن ينتقل من حيِّز إلى حيِّز. ومعلوم أن الخالق جل جلاله لا يحيط به شيء من مخلوقاته ،فلا يكون متحيِّزًا بهذا المعنى اللغوي» أهـ.

يعلق سعيد فودة: «لاحظ أن ابن تيمية ذكر عدة معانٍ يقول: إنها لغوية، ولم يذكر أن الحيِّز في اللغة هو مكان الشيء كما ذكرناه لك في المسألة الخاصة ببيان معنى الحيِّز»(١)

أقول: **ابتداءً ابن تيمية لم يذكر معنى الحيِّز، وإنما ذكر معنى المتحيِّز وفي الحقيقة أن هذا إشكالًا كبيرًا في رجل يزعم أنه يوضح عقيدة ابن تيمية كما لم توضح من قبل(الكاشف/ ١٨٨)، ثم لا يدرك الفرق بين المتحيِّز والحيِّز!!** فإن كان يدرك فهذا تحريف للقول عن مواضعه! ثم أين ذكر(عدة معانٍ لغوية للحيِّز)، فهذا النص أصلًا لم يناقش فيه ابن تيمية معنى الحيِّز ولا التحيِّز لغويًا، وغاية ما فيه أنه مجرد إشارة إلى أن المتحيِّز في اللغة اسم لما يتحيز إلى غيره، هذا هو المعنى اللغوي في هذا النص، **أما قول ابن تيمية(وهذا لابد أن يحيط به حيِّز وجودي) فهذا استنباط وفهم لما يلزم من هذا المعنى اللغوي**، وسعيد فودة لاشك أنه يقول ذلك، لأنه ألزم نفسه(٢) أن الحيِّز هو المكان ولاشك أن المكان(شيء وجودي) كما هو مذهب جمهور

---

(١) فودة ،الكاشف الصغير، ٢٤٧ ٢٤٨.

(٢) ولكنه سينقض ذلك في تفصيله لمعنى الحيز عند المتكلمين.

المتكلمين والفلاسفة والظاهر أن فودة يريد الالتزام بالنص اللغوي فقال: إن الحيِّز في اللغة هو(مكان الشيء) وأراد أن يستدل على ذلك من كتب اللغة، يقول فودة بناءً على نص ابن تيمية السابق: «فهو لم يذكر المعنى الحقيقي للحيِّز الذي وردت به اللغة»، **وتأمل كيف يصرّ على أن ابن تيمية يتكلم عن الحيِّز!!**... يتابع فودة «وهنا نحن نسرد عليك بعض ما ذكره علماء اللغة في هذه الكلمة».

وليعذرني القارئ المفضال – لهذا الاستطراد – إلا أننا سنبقى مع نقولات سعيد فودة، ليبين لنا أن الحيِّز معناه مكان الشيء–

يقول فودة: «قال ابن فارس في المقاييس ص ٢٨٨: حوز: الحاء والواو و الزاء أصل واحد وهو الجمع والتجمع.

ثم قال: وكل من ضم شيئًا إلى نفسه فقد حازه حوزًا.

وقال: يقال لكل مجمع وناحية حوز وحوزة. أهـ

وقال الفيروزأبادي ص ٦٥٥، الحوز الجمع وضم الشيء.

ثم قال الأصفهاني في المفردات ص ١٣٥: «حيز: قال الله تعالى(أو متحيزًا إلى فئة) أي صائرًا إلى حيزٍ، وأصله من الواو، وذلك كل جمع منضم بعضه إلى بعض». أهـ

وقال ابن منظور في اللسان(٥/ ٣٤٠): «وانحاز القوم: تركوا مراكزهم ومعركة قتالهم ومالوا إلى موضع آخر.

وتحوز عنه وتحيز إذا تنحى، وتحوز له عن فراشه تنحى، قال أبو عبيدة: التحوز هو التنحي، وفيه لغتان: التحوز والحيِّز.

وحوز الدار وحيِّزها: ما انضم إليها من المرافق والمنافع، وكل ناحية على حدة حيِّز بتشديد الياء وأصله من الواو.

وفي الحديث فحمى حوزة الإسلام: أي حدوده ونواحيه.

والحوز: موضع يحوزه الرجل يتخذ حواليه مسناة، والجمع أحواز وهو

يحمي حوزته أي ما يليه ويحوزه، والحوزة: الناحية» أ.هـ

الكاشف الصغير ص٢٤٨-٢٤٩.

وهنا نتساءل هل في هذه النقولات التي ذكرها سعيد فودة: **أن الحيز هو مكان الشيء؟!** فإن قال: أقصد بالمكان ما يحيط بالمتحيز، وهو شيء موجود كما توضحه المعاني اللغوية، نقول: **وهل قال ابن تيمية غير ذلك؟! ولكنك بهذا تكون خالفت المتكلمين بل وخالفت نفسك ونصرت ابن تيمية من حيث لا تدري وسيأتي بيان ذلك.!** ونأكد في هذا المقام أن سعيد فودة لم يؤدِّ أدنى متطلبات البحث العلمي، إذ كيف يناقش عقيدة مخالفه من خلال نص لا يتضمن محل النزاع ،ويبني عليها أوهامًا و أفهامًا، فإن قيل: إنه لم يقف على غير هذا النص؟! أقول: إن من العيب والخلل أن نتصدر لتوضيح وبيان عقيدة عالم من أكابر علماء الإسلام له عشرات الكتب المطبوعة المتداولة، ثم نعتمد على كتاب واحد فقط، وهذا ما وقع به فودة هنا، وهذا بلا ريب تقصير وخلل في الباحث!! حيث إن نصوصًا عديدةً منشورةً في كتب ابن تيمية يتحدث فيها عن معنى الحيز والتحيز لغة وقد سبق نقل شيء من ذلك، ولا أظن أن الرجوع إلى مجموع الفتاوى أمر عسير فهو مطبوع متداول .وقد سبق نقل ما يوضح موقف ابن تيمية من المعنى اللغوي للحيز والتحيز، راجين من القارئ الكريم أن يقارن بين تحليل ابن تيمية للمعنى اللغوي وتحليل سعيد فودة له!! ونتيجة لهذا التقصير والإخلال فقد وقع سعيد فودة في اتهام شنيع لابن تيمية حيث قال: «ولم يذكر ابن تيمية ما قاله اللغويون من أنه يقال: انحاز القوم إذا مالوا إلى موضع آخر» (الكاشف/ ٢٥٠).

قلت: قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٤٤)في معنى الحيز لغة : «وانحاز القوم تركوا مركزهم إلى آخر...» وقد سبق نقل ذلك الموضع. ثم يقول فودة: «وأما لو نظرنا إلى المعنى الذي أراده المتكلمون من الحيز لما وجدناه بعيدًا عن المعاني اللغوية ،بل لوجدناه مشتقًا منها بلا تعنُّت كما فعله ابن تيمية.

فالتحيز: هو نسبة الجسم إلى مكان معين والمكان والحيِّز هو فراغ موهوم يوجد فيه الجسم فهو من لوازم الجسم.» الكاشف/ ٢٥٠.

قلت ومن يدرك المعنى اللغوي والمعنى الكلامي للحيِّز، يعلم يقينًا أن قائل النص السابق لم يدرك المعنيين لا من قريب ولا بعيد، ومع ذلك سنبقى مع فودة إلى النهاية.

فقوله: «المكان والحيِّز هو فراغ موهوم» ماذا تقصد بكلمة موهوم، هل هو تقدير المكان الذي ذكره المتكلمون؟. وعليه فيكون الحيِّز والمكان اللذين تدندن حولهما- لتقرب المفهوم الكلامي اللغوي -(شيئًا معدومًا) لا وجود له في الخارج!! وهذا يناقض بلا شك المعنى اللغوي بدليل النصوص التي نقلتها أنت نفسك وبذلك تهدم ما بنيته، أم أنك تقصد بالموهوم شيئًا موجودًا في الخارج يحيط بهذا التحيز؟! فإن قررت ذلك، فلماذا تقول في الصفحة التالية :«واعلم أن التحيِّز بمعنى أن تحيط به مخلوقاته أصلًا ليس من المعاني اللغوية، بل هو شيء ابتكره ابن تيمية؛ فلو فرضنا إنسانًا على طرف العالم ، ألا يقال له عند ذاك أنه متحيِّز بمعنى أن له مكانًا معينًا محدودًا خاصًا به، ولو عرفنا أن الكتاب الذي كتب الله تعالى على نفسه الرحمة فيه هو موجود فوق العرش(على حد قول بعض العلماء) ألا يقال فيه أنه متحيز، وإن لم يحط به غيره» الكاشف/ ٢٥١.

وهذا النص يوضح فيه فودة أن الشيء قد يطلق عليه أنه متحيز وإن لم يحط به غيره؟! والغير هنا هو المكان والموضع والحدود والناحية، وكل ما يحيط بهذا المتحيز من شيء موجود؟! وفودة هنا يتراجع بل ينقض ما حاول تسميته بالمكان مما ذكرته كتب اللغة من(المرافق والمنافع والناحية) وهي لاشك أشياء موجودة في الخارج؛ ليجعلها فودة من ابتكارات ابن تيمية، والله لو أنه لا يكتب إلا لنفسه ولن يطّلع على ما كتبه إلا هو، لكان أجدر به أن لا يقع في مثل هذا التهافت، فكيف إن كان يقدم كتابه لغيره من العقلاء وذوي المعرفة، وأما قول فودة: إن الكتاب الذي كتب الله على نفسه... على

حد قول بعض العلماء!! فهذه والله كبيرة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام: « لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده(فوق العرش) إن رحمتي غلبت غضبي» متفق عليه.

وتأمل أن كلام فودة عن وجود الكتاب فوق العرش، **وهذا منطوق الحديث بلا خلاف** ولا أدري هل فودة لا يعرف أن كون الكتاب فوق العرش هو قول النبي – صلى الله عليه وسلم- حتى يقول:«على حد قول بعض العلماء؟» إنا لله وإنا إليه راجعون.

هذا هو المعنى اللغوي للحيز كما نقله ابن تيمية عن علماء اللغة، وتبين قطعًا أن الظاهر من اللغة لمعنى الحيز أن يكون هناك شيء موجود يحوز غيره، فهل يقول ابن تيمية بهذا المعنى في حق الله تعالى؟!

يقول ابن تيمية – رحمه الله -: «وأما لفظ المتحيز والجهة فلفظان مجملان ومراد النفاة منها غير المراد في اللغة المعروفة، فإن المتحيز اسم فاعل من تحيز يتحيز فهذا متحيز، مثل تعوذ وتكبر وتجبر، ونحو ذلك والحيِّز ما يحوز الشيء ويحوطه، والمفهوم من ذلك في اللغة **الظاهرة أن يكون هناك شيء موجود يحوز غيره**»[1].

وابن تيمية هنا يحاكم هذا اللفظ لغويًا .ثم نرى هل يجوز نسبته لله عز وجل أم لا؟ لأنه لا يجوز لأحد أن يضع للألفاظ معانٍ من عنده، مخالفة لما جاءت به اللغة، وتتأزم المسألة إذا كان هذا الواضع يبني على المعنى الذي

(١)ابن تيميّة، درء التعارض ج٣، ص٣٠، يقول شيخ الإسلام: «...ولهذا الإجمال والاشتراك الذي يوجد في الأسماء نفيًا وإثباتًا تجد طوائف من المسلمين يتباغضون ويتعادون ويختصمون أو يقتتلون على إثبات لفظ أو نفيه والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه والنفاة يصفون المثبتة بما لا يريدوه، لأن اللفظ فيه إجمال واشتراك يحتمل معنى حقًا وباطلًا، فالمثبت يفسره بالمعنى الحق والنافي يفسره بالمعنى الباطل، ثم المثبت ينكر على النافي بأنه جحد من الحق والنافي ينكر على المثبت أنه قال على الله الباطل، وقد يكون أحدهما أو كلاهما مخطئين في حق الآخر، وسبب ذلك مع اشتراك اللفظ نوع جهل ونوع ظلم» بيان التلبيس ج٢، ص١٤.

وضعه أحكامًا وعقائدًا تضلل وتبدع المخالف.

يتابع ابن تيمية – رحمه الله –: «ولا ريب أن الخالق مباين للمخلوقات عالٍ عليها ،كما دلت النصوص الإلهية، واتفق السلف والأئمة وفطر الله على ذلك خلقه، ودلت عليه الدلائل العقلية وإذا كان كذلك **وليس ثم موجود إلا خالق ومخلوق** فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون حيزًا لله تعالى فلا يجوز أن يقال :هو متحيز بهذا الاعتبار»[1] وهذا تصريح بأن الحيز بمعناه اللغوي لا يجوز أن نصف الله به ؛لأن الله لا يحوزه شيء من مخلوقاته، بل إن الله عز وجل في الأزل وحده لم يكن معه شيء موجود، فضلًا عن أن يكون في شيء موجود[2].

وقد ضلل ابن تيمية – رحمه الله – من يقول أن الله متحيز بهذا الاعتبار كمن يقول: إن الله ينزل عشية عرفة على جمل أورق فيصافح المشاة ويعانق الركبان وأن النبي – صلى الله عليه وسلم– رآه في الطواف ،أو في بعض سكك المدينة ، وأن مواضع الرياض هي مواضع خطواته، **ونحو ذلك مما فيه من وصفه بالتحيز أمر باطل مبني على أحاديث موضوعة ومفتراة**[3].

فإذا كان ابن تيمية – رحمه الله – ينفي التحيز عن الله تعالى بالمعنى اللغوي – **فلماذا نجد من يتهم ابن تيمية بنسبة الحيز لله، وأن الله متحيز؟!** وقد ثبت قطعًا أن ابن تيمية ينفي الحيز والتحيز بمفهومه اللغوي، وهنا ثلاثة احتمالات لا رابع لها، يستند إليها من ينسب إلى ابن تيمية هذا الضلال:

الأول: إن ابن تيمية يقول: إن الله متحيز بالمفهوم الكلامي.

الثاني : إن ابن تيمية يطلق لفظ المتحيز على الله، ولكنه يريد به معنى

(١)ابن تيميّة، درء التعارض ج٣، ص٣٠.

(٢)المصدر نفسه ج٣، ص٣٥٢.

(٣)ابن تيميّة، بيان التلبيس ج٢، ص١٤.

صحيحًا فتوهم مخالفوه وظنوا أنه لما أطلق هذا اللفظ على الله أنه يريد به معانٍ باطلة.

الثالث: إنهم ألزموه بذلك إلزامًا وإن لم يطلق هذا اللفظ على الله، واعتبروا أنه ما دام يقرُّ(بأن الله فوق عرشه) مثلًا،إذًا فهو يقول أن الله متحيز لأن من معاني المتحيز عندهم(أن يشار إليه أنه هنا أو هناك)، وعليه قالوا أن ابن تيمية يعتقد أن الله متحيز!!.

وإذا نظرنا إلى الاحتمال الأول نجد ابن تيمية ينفي هذا التحيز في المخلوق فضلًا عن الخالق ،وقد سبق هذا في لفظ الجسم، ولا شك أن الجسم والتحيز أمران متلازمان عند المتكلمين فالمتحيز إن كان ينقسم فهو الجسم ، وإن لم يكن ينقسم فهو الجوهر الفرد، إذًا فما ليس بجسم(أي ما لا يتكون من الجواهر المفردة) لا يكون متحيزًا عندهم، ولما كان المتكلمون يرَون أن كل ما دون الله فهو إما جسم وإما قائم بجسم، فالخلق جميعًا متحيزون عندهم حتى السموات بل سطح العالم كله، مع اعترافهم أنه لا شيء يحيط به مع ذلك عدوه متحيزًا، **ونتذكر جيدًا أنه لابد أن يكون المتحيز عند المتكلمين جسم وهذا يعني أنه لابد أن يتكون من الجواهر المنفردة، فهل يقول ابن تيمية بالتحيز بهذا المعنى؟.**

يشير شيخ الإسلام – رحمه الله – إلى اختلاف المتكلمين والفلاسفة في المتحيز :هل هو مركب من جواهر منفردة أم من المادة والصورة؟ أو غير مركب من هذا ولا من هذا؟. كما هو نزاعهم في الجسم، فالجسم عندهم متحيز، ولا يخرج عنه شيء إلا الجوهر الفرد عند من أثبته، وهؤلاء يعتقد كثير منهم أو أكثرهم أن كل متحيز فهو مركب، أي يقبل الانقسام إلى جزء لا يتجزأ وأكثرهم يقولون: المتحيزات متماثلة في الحد والحقيقة، فإذا كان هذا هو الحيز بمفهومه الكلامي، فهل يجيز ابن تيمية أن يكون الله متحيزًا بهذا المعنى؟!.

يرى شيخ الإسلام أن من كان معنى المتحيز عنده هذا، فعليه أن ينزه الله أن يكون متحيزًا بهذا الاعتبار، بل إذا قال: الملائكة متحيزون بهذا الاعتبار أو الروح متحيزة بهذا الاعتبار نازعه في ذلك جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم، ويؤكد ابن تيمية – رحمه الله – أنه لا يعرف أحد من سلف الأمة وأئمتها يقول: إن الملائكة متحيزة بهذا الاعتبار، ولا قالوا لفظًا يدل على(هذا المعنى) يقول ابن تيمية: «فإذا كان إثبات هذا التحيز للملائكة والروح بدعةً في الشرع وباطلًا في العقل، **فلأن يكون ذلك بدعة وباطلًا في رب العالمين بطريق الأولى والأخرى**»[1].

وهذا الموقف التيميّ، يهدم جميع ما يبنيه المتكلمون على مثل هذه المصطلحات، فلو تساءلنا لماذا ينفي المتكلمون الحيز عن الله؟؟ لقالوا: **أنه لو كان متحيزًا لكان مماثلًا لسائر المتحيزات كما ذكر الرازي في أساس التقديس**[2]**، وهذا الإلزام نتج من كون الجسم مكون عندهم من الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الأجزاء متماثلة متساوية ،فالمكون منه أيضًا كذلك. وبناءً عليه فهم يعتبرون جميع الأجسام متماثلةً لتماثل أجزائها، فالأرض مثل السماء والماء مثل النار والطين مثل الذهب وهكذا، واعتبروا أن ما نراه وما نشاهده من اختلاف هذه المخلوقات إنما هو اختلاف الأعراض، أما حقيقة هذه الأشياء فواحدة متماثلة، والتحيز بلا شك من أخص أوصاف الجسم وهو أحد الأمور الثلاثة التي بتحقيقها يحصل التماثل، والمتأمل في هذه الأحكام ؛يجد أنه لابد من توافر عدد من العقائد حتى تتكامل هذه المنظومة العقدية، ومنها الإيمان بالجوهر الفرد الذي منه يتكون الجسم، وبناءً عليه قالوا بالتماثل؛ ومن هذه العقائد تماثل الأجسام التي من أجلها نفى المتكلمون علو الله تعالى على خلقه، وقالوا: لو كان مستوٍ على عرشه أو عالٍ فوق سماواته لكان متحيزًا في جهة، فلو قال قائل: لماً لا تثبتون حيزًا لا**

(١)ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ١٧، ص٢٤٥ ٢٤٦.

(٢)الرازي، أساس التقديس ص٣٥.

كالمتحيزات أو جهة لا كالجهات ،كما أثبتم قدرة لا كالقدرات ،وإرادة لا كالإرادات، ووجودًا لا كالموجودات وهكذا...

لقالوا: أن هذه الصفات المذكورة **ليست من صفات النفس**، حيث أن صفات النفس هي فقط التي إن وجدت(وجب) أن يكون هذا الموصوف جسمًا، ولا يجوز بعدها أن يقال: حيزًا لا كالمتحيزات..[1]. فإذا كان هذا هو مفهوم الجسم والحيز عن المتكلمين؛ فمن الظلم والإجحاف أن يرمي بعد ذلك ابن تيمية بأنه مجسم ،أو قائل بالحيز بهذا المعنى الكلامي، ونحن نقلنا عن ابن تيمية نفيه ذلك بكل وضوح، وحتى لو لم يصرح هو بنفي ذلك، فإنه كما أسلفنا أن هذه المفاهيم الكلامية قائمة على عدد من العقائد أهمها الجوهر الفرد وتماثل الأجسام ،وابن تيمية ينفي هذين الأمرين بكل وضوح ، بل هو لا يراها حقًا في المخلوق فضلًا عن الخالق. والمتأمل لأدلة المتكلمين في نفي الحيز والجسم؛ يجدها قائمة على هذين الأصلين، الجوهر الفرد، وتماثل الأجسام. حتى ما يذكرونه من التركيب والحدوث وغيرها فهو راجع إلى ما ذكرناه[2].

وما دام ابن تيمية منكر لهذين الأصلين فكيف يُرمى بعد ذلك بالتجسيم والتحيُّز لا سيما من المتكلمين؟! فإن قال قائل: إن ابن تيمية قد اعتقد ما يلزم ذلك، فإن قوله: (أن الله فوق العرش) يلزم منه أن الرب متحيز!!.

قلنا: إن الراجح عند جماهير المحققين من المتكلمين والمفسرين والفقهاء والمحدثين والأصوليين(أن لازم المذهب

---

(١)الجويني، الشامل ص ١٣٤ وص ١٤٤ (في فصل حقيقة صفة النفس).

(٢)انظر الشامل ص ٢١٤، أساس التقديس ص ٢٤ ٢٩، ولما أراد الرازي أن يلزم من يقول بالجوهر الفرد بالتحيزية والتجسيم في أساس التقديس ص ٢٤، رد عليه ابن تيمية بما يلزمه هو بالتجزئة، بل في رد ابن تيمية على الرازي نقض لأصل حجج المتكلمين في إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه وقد تناولنا هذه الأدلة في مبحث (أدلة ابن تيمية على مذهبه)

ليس بلازم)[1]، فكيف إذا جاء(من ألزمتموه) بأدلة وبراهين تبطل هذه الإلزامات وتنفيها من أساسها، فعندها يكون من الظلم ،بل ومن الخيانة العلمية ، أن أنسب لخصمي ما ينفيه ولا يلتزمه، وهذا عين ما حصل من خصوم ابن تيمية – رحمه الله –.

وبذلك يبطل الاحتمال الأول هو أن ابن تيمية يقول: إن الله متحيز ويعني به الحيز بمفهومه الكلامي.

الاحتمال الثاني:

إن ابن تيمية يطلق لفظ الحيز ويقصد به معنىً صحيحًا... وهذا الاحتمال باطل لا يمكن أن يقع فيه رجل مثل ابن تيمية – رحمه الله – وقد سبق وأن فصلنا منهج شيخ الإسلام في مثل هذه الاصطلاحات بما يغني عن الكلام في هذا المقام، وأكتفي بنصٍ واحد فقط بيَّن فيه شيخ الإسلام عدم جواز إطلاق لفظ الحيز حتى لو أراد قائله معنىً حقًا صحيحًا.

يقول – رحمه الله –: (وأمّا من اعتقد أن المتحيز هو ما باين غيره فانحاز عنه ، وليس من شرطه أن يكون مركبًا من الأجزاء المنفردة، ولا أنه يقبل التفريق والتقسيم، فإذا قال الرب متحيزٍ بهذا المعنى، أي أنه بائن عن مخلوقاته فقد أراد معنى صحيحًا(لكن إطلاق هذه العبارة بدعة وفيها تلبيس فإن هذا الذي أراده، ليس معنى التحيز لغة وهو اصطلاح له ولطائفته وفي المعنى الصحيح نزاع بين العقلاء فصار يحتمل معنىً فاسدًا يجب تنزيه الرب عنه، **وليس للإنسان أن يطلق لفظًا يدل على غيره على معنىً فاسدٍ، ويفهم ذلك الغير ذلك المعنى الفاسد من غير بيان مراده**»[2].

---

(١)وسنذكر هذه المسألة بشيء من التفصيل في مبحث مستقل لأهميتها.

(٢)مجموع الفتاوى ١٧، ص٣٤٦ ٣٤٧، والعجب بعد ذلك أن تجد من يقول (فكيف يجيز ابن تيمية أن يستخدم هذه الكلمة في حق الله، ومن قال له أن أصل التحيز هو المباينة، بل المباينة حاصلة بلا تحيز أصلًا) الكاشف الصغير ص ٢٥٠، فهل مثل هذا قرأ كتب ابن تيمية وقرر عقيدته بأمانة وصدق!!

ولا أدري كيف يستسيغ قلمٌ أن يرمي ابن تيمية بأنه يقول: إن الله متحيز، ولو أقسمت أن هؤلاء ما قرؤوا لابن تيمية عشر صفحات متتالية ما حنثت!! ويدرك ذلك جيدًا من اطلع على كتابات هذا الصنف وكيفية تقريرهم لعقيدة خصومهم ولا حول ولا قوة إلا بالله.

الاحتمال الثالث: أن خصوم ابن تيمية ألزموه ذلك إلزامًا...

وهذا هو الحاصل في هذه المسألة، فإنك ستجد عددًا من المعاصرين، وقليلًا من المتأخرين، الذين حملوا لواء العداء لابن تيمية، يأتون بنصوص من كلام شيخ الإسلام نفسه، ويدعون أنهم يقررون عقيدة الرجل من نفس كلامه، وهنا قد يقع المتتبع لكلام ابن تيمية وتقريراته، ولأقوال خصومه بالحيرة والتناقض[1]، لأنه سيجد تباينًا واختلافًا واضحين لا يمكن الجمع بينهما! فلا بد من بيان وتوضيح هذا الإشكال.

---

(١) ولا زلت أذكر أول كتاب من هذا القبيل، وقد وقع في يدي في السنة الجامعية الأولى وقد وجدت مؤلفه يتهم ابن تيمية بالتجسيم صراحة مستدلًا لذلك بنصوص من كلام شيخ الإسلام وكم كانت الصدمة والحيرة التي وقعت فيها آنذاك حيث أني كنت قبلها قد درست العقيدة الواسطية ثلاث مرات بشروح مختلفة وكان قد ترسخ عندي أن ابن تيمية من أبرز من حارب التشبيه والتجسيم بل هذا ركن من عقيدته ولم أكن أتخيل وقتها أن أحدًا ممن يؤلف ويكتب في الحقل الإسلامي قد يكذب أو يبتر أو يحذف، مقتفيًا قاعدة (ما ألقي في المحراب فهو صواب).

وقد وقعت في ذاك الوقت في أزمة دارت بين ما يلي: «إما أني لم أفهم ما شرح لي أو أن مشايخي يخفون حقيقة مذهب ابن تيمية وعقيدته، أو أن هناك شيئًا آخر، وعزمت حينها على أن أقف على الحقيقة،لا سيما وأن ابن تيمية من أحب أهل العلم إلي، لكن الحق أحب إلي منه، ومجرد حب ابن تيمية لن يغني عند الله فتيلًا! فبدأت أقرأ لكلا الطرفين بشيء من التأني، فوجدت شيئًا مهولًا لم يدر في خاطري يومًا!! وسأذكر شيئًا منه في مبحث (من نسب التجسيم لابن تيمية من المتقدمين والمتأخرين).

و لابد أن نتعرض في بحثنا للفظ (الحيز) – لشيء من التفصيل والبيان حول هذا التناقض والاختلاف الحاصل بين ابن تيمية – رحمه الله – وبين خصومه، وأؤكد أنه بتجلية وتوضيح هذه المسألة ستوفر جهدًا ووقتًا في باقي المصطلحات التي فيها شبهة التجسيم كالجهة والتركيب والحركة... فكل الحيثيات المتعلقة بلفظ الجسم والحيز متعلقة بتلك الألفاظ أيضًا.

إن مناقشة الاحتمال الثالث لهو المتعة الحقيقية في هذا المبحث؛ لأنه يحمل في طياته العلم الذي يكشف عن حقيقة أبعاد هذا الاختلاف.

ذكرنا أن ابن تيمية نفى التحيز بمفهومه الكلامي، بل إنه منع أن يطلق هذا اللفظ حتى على المعاني الصحيحة عنده، لأنه لفظ احتمل معناه أمورًا باطلةً، وهذا منهج مؤصل مقعد في مواطن كثيرة من كتبه، فكيف نجد بعد ذلك من يرميه بأنه يصف الله بالتحيز؟!

نقول: حال خصوم ابن تيمية في هذا المقام يدور بين أمرين؛

إما أن يستدلوا لادعائهم من كلام ابن تيمية نفسه وهذا يتم كالتالي:

ابن تيمية – رحمه الله – ناقش المتكلمين في مسائل عقدية شتى، وقد سبق أن بينا منهجه في استخدام المصطلحات الكلامية والفلسفية سيما المجملة منها، ونتذكر أن ابن تيمية يستخدم مثل هذه المصطلحات للضرورة، بل إن هذا شيء لا مفر منه، فطالما أنه دخل في باب المناقشة والمناظرة مع خصمه ، فإنه لابد أن يتعامل مع مصطلحاتهم، على أقل تقدير؛ ليبين ما فيها من صواب وخطأ وهنا نتساءل من الذي أطلق مثل هذه الألفاظ ابن تيمية أم المتكلمون؟ لاشك أن ابن تيمية في كل كتبه قرر أنه لا يثبت إلا ما أثبته الله لنفسه ، وأثبته له رسوله(صلى الله عليه وسلم)، وقد سبق أن نقلنا نصوصًا مستفيضةً يتبرأ فيها ابن تيمية من هذه الألفاظ التي قد تحمل حقًا وباطلًا[1].

بل ندعو الموافق لابن تيمية والمخالف له أن ينظر في كتبه كبيرها وصغيرها، فلن يجد حرفًا واحدًا يصف به ابن تيمية الله عز وجل إلا وهو وارد في الكتاب أو السنة، بل من يطالع المتون الصغيرة التي يتدارسها

---

(١)وهذا الحق والباطل تولد من مستخدمي هذه الألفاظ، فأصل اللفظ لغة وشرعًا قد يكون معناه باطلًا قطعًا لا يجوز نسبته لله، كالجسم والحيز والجهة، إلا أن المتكلمين يطلقوا هذه الألفاظ على معانٍ يعتبرها ابن تيمية صحيحة، فلو أنه نفاها جملة وتفصيلًا لنفى هذه المعاني الصحيحة.

طالب العلم في البدايات يجد أن ذلك من القواعد والأصول في عقيدة ابن تيمية ومنهجه، بل هو من المسلمات عنده!!

إذًا فما هذه النصوص التي نجدها في كتب خصومه منقولةً من كتبه رحمه الله؟!

نقول: قد قررنا أن المتكلمين قد ينفون معانٍ هي صحيحة عند ابن تيمية مطلقين عليها هذه الألفاظ، فيأتي ابن تيمية ويفصّل في هذا اللفظ، ويقول إن أردتم بهذا اللفظ معناه اللغوي فهذا باطل لا ينسب لذات الله تعالى، **أما أن أردتم المعنى الذي أعتقد صحته فنعم أنا أقر بهذا المعنى!!** وهنا يأتي هذا الخصم ويتمسك بهذه الجملة الأخيرة وبناءً عليه يعتقد أن ابن تيمية يقول بهذا اللفظ وينسبه لله تعالى بالمفهوم الذي يراه الخصم.

والمتأمل لهذا الكلام يجده حاصلًا في كل المسائل التي نُسبت لشيخ الإسلام – رحمه الله- كالجسم والحيز والجهة والتركيب والحركة والحد... إلخ.

ولنأخذ مثالًا لفظ الحيز، فقد قرر ابن تيمية – رحمه الله – معنى هذا اللفظ اللغوي والكلامي، وبين بما لا يدع مجالًا للشك بطلان هذين المعنيين وعدم جواز وصف الله بهما، إلا أن خصومه قالوا :لابد إن كان فوق العرش عالٍ عليه أن يكون متحيزًا، ولابد أن يتميز منه شيء عن شيء ،وأن تكون ذاته تعالى بائنةً عن خلقه منفصلةً عنهم، **وهنا يأتي رد ابن تيمية بأنكم إن قصدتم هذه المعاني فنحن نقول بها**، وتسميتكم لها بأنها(حيز) لن تغير من الحق شيئًا، كما أن تسمية المعتزلة لإثبات **الأشاعرة لصفات الله(تعددًا للقدماء) لا يعني ذلك بطلان الحق الذي قالت به الأشاعرة**، مع أن وصف المعتزلة يقتضي تكفير مخالفيهم، وكذا تسمية الفلاسفة لمن أثبت الأسماء لله تعالى أنهم مجسمة فهو **كذلك لا يجعل عقيدتهم هذه باطلةً**، فإن أصررتم على تسمية هذه المعاني الحقة(حيزًا وأن ما يتصف بها فهو متحيز، فتسميتكم

هذه لن تغير من الحق شيئًا ونحن نقول بالمتحيز إذا كان هذه معناه). وهنا يتعلق الخصم بأمثال هذه العبارات[1].

فيكتب بالخط العريض ابن تيمية يثبت أن الله متحيز.

وسأكتفي بمثال واحد يوضح المقصود

ذكر صاحب الكاشف الصغير عددًا من النصوص تثبت أن ابن تيمية ينسب التحيز إلى الله تعالى، وسنختار النص الرابع من هذا الباب، لأن ما قبل هذا النص وما بعده لا يليق مناقشته في بحث علمي!!

يقول سعيد فودة: «.... النص الرابع: ثبوت التحيز عند ابن تيمية، قال ابن تيمية في «التأسيس» (١/ ٥٤٤): ويقال له: أتعني بالحيز شيئًا موجودًا منفصلًا عنه كالعرش؟ فإن أريد بالحيز، المعنى الأول،- وهو ما هو من لوازم كل متحيز-، **فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه**- إلى أن قال- ولا نسلم أنه ممتنع والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية» إلى هنا انتهى نقل فودة لكلام شيخ الإسلام، وقد غضّ الطرف عن تكملة هذه الفقرة التي تزيد من توضيح مراد ابن تيمية – رحمه الله – ومع ذلك سنناقشه بما نقله.

يعلق فودة على النص السابق: «....أقول: يوضح ابن تيمية **بأن الحيز بمعنى حدود الشيء وهو المقصود من كلام المتكلمين في تعريف الحيز عندما قالوا: هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم**، فابن تيمية يصرح هنا **أن هذا المعنى** من الحيز غير محال على الله تعالى ، بل أبلغ من الصفات الذاتية... ثم قال: «فيحق لك أن تعجب منه كيف جعل الحيز أوجب للذات من باقي الصفات، مع أنه يعلم أن العكس هو الصحيح.

---

(١)قلت: وهذا أفضل حالات خصومه، وإلا فإن منهم من يكذب كذبًا صريحًا بل و يبتر ويحرف، وسأثبت ذلك بالنص والدليل والله الموفق.

فالمسلمون كلهم اتفقوا على أنه تعالى عالم وقدير، واختلفوا في أنه متحيز أو لا، فقالت المجسمة إنه متحيز .وقضية الاتفاق على الصفات المعنوية من جميع المسلمين تدل على أنها أوجب وألزم للذات من الحيز»أهـ[1] تأمل أن فودة استدل بهذا النص على أن ابن تيمية يقول(أن الله متحيز) والمدقق لكلام ابن تيمية مجردًا عن تعليق فودة يدرك تمامًا ما قررناه، ولندقق في قول ابن تيمية(**أتعني بالحيز ما هو من لوازم...**) وبالطبع فإن الكاتب أبعد ما يكون عن مسألة العدل في تقرير عقيدة خصمه فضلًا عن أن يكون متبعًا لمنهج أهل العلم في حمل المجمل على المفصل - كما قررناه،(مع أن عبارة ابن تيمية لا تتطلب ذلك)، إذ هو قد صرح بوضوح عن موقفه من هذا اللفظ وبيَّن المعاني الباطلة منه، وليت شعري أي تقوى أو أمانةٍ هذه التي تأذن لصاحبها أن يتهم ابن تيمية: بالقول: أن الله متحيز، وقد صرح أن إطلاق هذه اللفظ **لا يجوز حتى على المعاني الصحيحة!!** لكنه هنا في مقام مناقشة ومناظرة، وهو لابد أن يستخدم عبارات خصمه، وإلا فأرشدونا يا أهل الإنصاف: كيف يعبر ويقرر ما يردّ به على مخالفه ممن أقحم هذه الألفاظ والمصطلحات في باب أصول الدين؟!

بعد ذلك طرح ابن تيمية سؤالين في معنى الحيز؟ وتأمل أن الحديث كله عن المعنى، **أما حكم هذا اللفظ فله مكان آخر من كلامه - رحمه الله -، بعدها: ناقش ابن تيمية المعنى الأول؟**

---

(١)الكاشف الصغير، ص ص ٢٥٣ ٢٥٤، وإذ أن لنا وقفة مع هذا الكتاب أنبه إلى أنه تميز بأسلوب تدليس فظيع، حيث أن المتتبع لهذا الرجل لابد أن يكون دقيقًا بل دقيقًا جدًا، إذ إنه قد يكون يتحدث لك عن لفظ ما بمعنى معين، ثم لا يلبث أن ينتقل إلى المعنى الذي يريده هو ليبدأ بعدها ببناء ما دار في وهمه، ليوهم القارئ أن هذا هو عقيدة خصمه وقد يضطر في بعض الأحيان للتحريف بل وبتر النصوص إن لم يسعفه إلا ذلك، وسأدلل على ما أقول في المبحث الأخير من هذه الرسالة - إن شاء الله .

إن هذا المعنى الذي عبر عنه ابن تيمية: بأنه نهايته وحدة الداخل في مسماه؟؟ هو ذات الله ونفسه، فهو يقول للرازي – رحمه الله -: إن عنيت بالحيز ذلك فأنا لا أنكر هذا المعنى[1].

(لأن القديم الذي يمتنع وجوده مع الله هو ما كان شيئًا منفصلًا عنه، بل كل شيء يكون داخلًا في مسماه ليس خارجًا عنه) هذه الفقرة هي نص

---

(١) وهنا لابد من توضيح هذه المسألة: فابن تيمية يعتقد أن ذات الله موجودة – خارج الذهن، فهي إذن ذات قائمة بنفسها، وهذه الذات تعالت وتقدست – ليست مختلطة بالخلق أو متصلة فيهم، فهي إذًا ولابد أنها منفصلة عنهم فإن عنيتم بالحيز انفصال هذه الذات عن الخلق فهذا المعنى نعتقده ونصوبه، ويتضح مراد ابن تيمية إذا علمنا كيف ينظر المتكلمون إلى الذات الإلهية؟ فهم يرون أن ذات الله عز وجل لا هي منفصلة عن العالم ولا هي متصلة به كما أنها لا هي خارجة عن العالم ولا هي داخلة فيه، وبوضوح أكثر فإن هذه النظرة تعني لا محالة أن ذات الله تعالى عبارة عن فكرة أو معنى لا وجود له خارج الذهن، ولذا فإن الرازي – رحمه الله – لما أراد أن يستدل على القول بجواز وجود ما هو (لا داخل العالم ولا خارجه) استدل بإثبات الفلاسفة للعقول والنفوس والهيولى(انظر أساس التقديس ص ١٦) وهذه الأشياء عند التحقيق لا تعدو أن تكون أمورًا ذهنية لا محل لها في الخارج، ولذا وجدنا إطباق المتكلمين الأوائل على إنكار موجودات ممكنة ليست أجسامًا أو قائمة بأجسام، وتأمل إلى قولهم(موجودات) وممن أنكر ذلك من المتكلمين أبو علي الجبائي وابنه هاشم والإمام الأشعري، ومن قبلهم ابن كلاب والنظام وأبو الهذيل العلاف والجاحظ وكذلك الإمام الباقلاني والجويني والغزالي وأبو الحسين البصري وابن الهيصم(انظر بيان التلبيس ج١، ص٨١) نقول ذلك لنأكد على أن هذه الصفات التناقضية التي وصف بها المتكلمون الذات الإلهية يلزم منها قطعًا أن هذا الموصوف لا وجود له في الخارج بل وهو مع التنزل – لا يعدو أن يكون إلا ذهنيًا.

ولتزداد يقينًا انظر إلى الدليل الرابع الذي استدل به الرازي على جواز موجود لا داخل العالم ولا خارجه، حيث قال: «....الرابع أنا نعلم بالضرورة أن أشخاص الناس مشتركة في مفهوم الإنسانية ومتباينة بخصوصيتها وتَعيُّنَاتِها وهذا يقتضي أن يقال الإنسانية من حيث هي مجرد عن الشكل المعين فالإنسانية من حيث هي (معقول مجرد) قلت أي لا وجود لها في الخارج فقد أخرج عن البحث والتفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد، وإذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات منزهًا عن لواحق الحس وعلائق الخيال» أ هـ(أساس التقديس ص ١٧) ولقائل أن يقول: ولكنكم بهذا القول قد وقعتم في التشبيه الذي فررتم منه فهذا الرازي يعترف بأن الإنسانية المجردة وذات الله تعالى مشتركان في عدم إدراكهما بلواحق الحس وعلائق الخيال وهذا عين التشبيه على أصولهم، فتأمل!!

كلام ابن تيمية والذي يلي مباشرة الفقرة التي نقلها فودة **إلا أنه لم يرق له نقلها لأن فيها زيادة في توضيح المعنى.**

تأمل أن حديث ابن تيمية عن هذا المعنى الذي سموه حيزًا: تجد أن المقصود منه ذات الله تعالى القائمة بنفسها، ولا شك أن هذه الذات الكريمة موجودة خارج الذهن قائمة بنفسها وهي بلا ريب منفصلة عن الخلق بائنة عنهم، فإن قصدتم بالحيز نفس هذه الذات وقدرها الداخل في مسماها فهذا لا ننكره بل هو من المعلوم بالضرورة ، وتأمل كيف جعل ابن تيمية هذا المعنى أبلغ من الصفات الذاتية؟ وهذا حق بلا ريب – وهو يؤكد ما ذكرناه من مراد ابن تيميّة من النص السابق لأن إثبات الذات مقدّم على إثبات صفاتها إذ إننا بدون ذات لا يمكن أن نتصور صفات.

يأتي بعد ذلك سعيد فودة ليطبق(عمليًا أحد حالات خصوم ابن تيمية التي ذكرناها سابقًا). فيحرف كلام ابن تيمية عن الذات وما هو داخل في مسماها إلى الحيز بمعنى أنه حدود الشيء، ثم ينتقل بنا إلى أن معنى ذلك **هو ما قصده المتكلمون(من الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم)** فهل تجد -أيها القارئ الكريم – أي حديث عن هذا الفراغ الموهوم في كلام ابن تيمية السابق؟. أما فودة: فيجعل هذا المعنى من **الحيز مما صرح به ابن تيمية!! بل** ويتعجب بعدها كيف جعل الحيز أوجب للذات!! ثم يجعل هذا الحيز مما أثبته المجسمة!! ليقول القارئ :إن ابن تيمية مجسم ، وعليه فقد أثبت الحيز لله، هذا نموذج يوضح كيف قد وقع في مغالطة ستوقعه في مأزق كان هو في غنىً عنه – حيث أنه جعل تعريف الحيز- عند المتكلمين: هو الفراغ الموهوم... وهذا كلام يُدرِك خطَأَه من قرأ علم الكلام تصفحًا، حيث أن اختلاف المتكلمين في تعريف الحيز معروف مشهور وهو اختلاف معنوي حقيقي، أما فودة فيحاول إخفاء هذا الخلاف، والتمسك بأحد هذه التعريفات[1] وقد

---

(١) وذلك ليوهم القارئ أن ابن تيمية يقول بهذا المعنى... وهذا إشكال كبير!!

سبق أن نقلنا اعتراض الآمدي على تعريف الجويني تبعًا للباقلاني – بأن الحيز هو المتحيز نفسه واعتبر إضافة الحيز إلى الجوهر كإضافة الوجود إليه [١] . وعليه فيكون الحيز الذي يعنيه الجويني **أمرًا لا وجود له في الخارج بل يعد شيئًا عدميًا**(أي أنه ليس موجودًا في الخارج)، هذا المعنى يعترض عليه الآمدي ويفرق بين هذا الحيز وبين الوجود، حيث أن الموجود لا يضاف إلى وجوده بأنه فيه، ولو قلنا: إن الحيز هو المتحيز ،لكان الشيء مضافًا إلى نفسه بأنه فيه وهذا محال[٢] .

وهذا الخلاف ينقلنا إلى التساؤل: **هل هذا الحيز شيء موجود أم هو أمر عدمي؟**.

وهنا نقف على تعريف آخر للمتكلمين: وهو أن الحيز: **هو المكان أو تقدير المكان، أما المكان فسبق أن بينًا أن جمهور المتكلمين والفلاسفة على أنه موجود، بل إن الآمدي نقل الإجماع على أن المكان أمر موجود، خلافًا لطائفة من قدماء الفلاسفة**[٣] .

وهؤلاء هم الرواقية[٤]، ولكن بماذا عرّف هؤلاء الرواقيين المكان؟.

عرفوه بأنه فراغ متوهم تشغله الأجسام، وهذا نفس التعريف الذي جاء به فودة، وهنا ندرك مدى التدليس الذي وقع به هذا الرجل حينما جعل هذا التعريف من كلام المتكلمين[٥] .

وهنا يبقى السؤال قائمًا: هل هذا الحيز شيء معدوم أم موجود؟.

---

(١) الجويني ،الشامل ص ٤٥.

(٢) الآمدي، أبكار الأفكار ج٢، ص٢٤٥.

(٣)المصدر نفسه ج٢، ص٣٩١.

(٤))أمين،عثمان أمين، الفلسفة الرواقية،ص،١٥٦ط٣،م١ ،مكتبة الأنجلوالمصرية١٩٧١م.

(٥)) فإن قال إن من المتأخرين كالتفتازاني والجرجاني من ذهب في تعريف المكان إلى ما ذهب إليه الرواقيون، تقول: وهل من الإنصاف أن تقرر مسألة عند المتكلمين، وتترك أكابرهم كالرازي والآمدي والبيضاوي والإيجي ومن قبلهم الأشعري، ثم تعد نفسك قد قررت مسألة عند المتكلمين!! لكن كل شيء يهون في سبيل اتهام ابن تيمية والتشنيع به.

فإن قيل معدومًا، فالمعدوم لا شيء ولا يتعلق به حكم فجعلكم الموجود الخارجي حيزًا، ومرادهم بذلك نفس ذاته فهذا أمر ليس شيئًا آخر غير الذات، والله تبارك وتعالى له ذات وهي لاشك موجودة.

فإن قلتم :إنكم بذلك جعلتموه متحيزًا – وهذا بيت القصيد – نقول هذا الحيز الذي تتحدثون عنه مع **مخالفته لمعنى الحيز في لغة العرب كافة** – إلا أنه شيء غير خارج عن الذات بل هو من لوازم الذات ونفسها وعينها، وما كان كذلك فهو من نفس ذاته تعالى وتقدس(وبذلك فابن تيمية قد أسقط ما دندن حوله فودة ومَن قبله جملة وتفصيلًا، لأن الحيز كما قرره فودة نقلًا عن الكفوي في الكليات ص٣١٦: أنه المكان أو تقدير المكان، والمراد بتقدير المكان كونه في **المكان**، والمكان عند جماهير المتكلمين – بل منهم من حكى الإجماع على ذلك كالآمدي والفلاسفة: أنه شيء موجود، وابن تيمية نفى هذا المعنى وأبطله[1].

وحتى تتم أركان هذه المسألة – مع الاعتذار الشديد عن الاستطراد- لابد من التركيز على مسألة الحيز العدمي، لأنه يفضي لمن رمى ابن تيمية بالتجسيم بأن يضطرب ويتناقض، حيث أن صاحب الكاشف الصغير لما أراد أن يتجرأ ويناقش محل النزاع أتى بما يضحك حقًا – وأنا أعني ما أقول- حيث علق على قول ابن تيمية – رحمه الله -: «وإن أراد بالحيز أمرًا عدميًا فالأمر العدمي لا شيء»، قال فودة: «**هذا كلام ساقط فالعلماء عندما قالوا: المكان أمر موهوم بمعنى أنه عدمي في ذاته، أرادوا به أنه لا يوجد شيء اسمه مكان وحده**... فالجسم من لوازم وجوده أن يكون له حيز وهو الامتداد في الأبعاد... فهذا الامتداد يجرده العقل عن الجسم بعد ذلك

(١) وبعد هذا التوضيح أليس من الافتراء أن يقول في كاشفه: «... إذن لزم أن يكون لله حيز خاص به عند ابن تيمية لتتم مباينته لمخلوقاته، الكاشف الصغير ص ٢٤٤ وقوله: والحاصل أن ابن تيمية في نفس الوقت الذي يقول فيه أن الله محدود من سائر الجهات، يقول أيضًا أنه في حيز وهذا الحيز ليس شيئًا غير ذاته، أي يقصد أن يقول: أن الحيز هو لازم ذات الله كما هو لازم من لوازم الجسم» ص ٢٥٣.

ويتصور له وجودًا ذهنيًا **مجردًا** عن الأجسام. ويطلق عليه اسم الحيز والمكان، فهو موهوم ؛ لأنه موجود وحده فقط في الوهم(وأما في الخارج فهو معدوم)[1].

وتأمل كيف جعل فودة كلام ابن تيمية ساقط ثم في الفقرة نفسها اعترف هو بأن الحيز والمكان في الخارج(معدوم)، وبعيدًا عن مخالفته لجماهير المتكلمين والفلاسفة من أن المكان أمر موجود فإن فودة أراد أن يشبه لفظ الحيز بالموجودات الذهنية التي لا توجد في الخارج بعينها، **كالإنسانية والوجود والأعداد**...، فإننا لا نجد في الخارج شيئًا اسمه إنسانية هكذا مجردًا وإنما هي قائمة في أعيان خارجية في الإنسان، وكذا الأعداد والوجود...،أما الحيز فهو ابتداءً ليس متفقًا على مفهومه حتى نقول إنه معنىً ذهنيًا، بل إن سلفه المتكلمين أطلقوا الإجماع على أن المكان أمر موجود في الخارج، وهذا يناقض ما قرره فودة، ونجيبك أيضًا بما قاله الآمدي في رده على من قال إن الحيز هو نفس المتحيز، كما أن الوجود هو نفس الموجود، قال الآمدي: هذا بعيد لأنه يصح أن يقال الحيز الفلاني والجوهر في حيز كذا دون كذا، فيضاف المتحيز إلى الحيز بأنه فيه...، وهذا يخالف الوجود مع الموجود، فإن الوجود لا يضاف إلى وجوده بأنه فيه فافترقا[2].

والعجيب في كلام فودة **إغفاله المعنى اللغوي تمامًا** والذي يفيد بإجماع أهل اللغة أن الحيز شيء موجود، وهذا أوقعه بالتناقض الذي أومأ إليه الآمدي – رحمه الله – ولا أدري كيف سمح فودة لذهنه أن يتصور ما كتبه، فإن كلام ابن تيمية ونقاشه مع الرازي لا شك أنه يدور في الموجودات، لأنه إن لم يكن الحيز أمرًا موجودًا ، فما هي هذه النقائص التي تنبني على أمر غير

---

(١) فودة، الكاشف الصغير ص ٢٥٢.

(٢)الآمدي، أبكار الأفكار ج٢، ص٢٤٥.

موجود؟. بل وجوده من مقتضيات معناه اللغوي، **هذا محل نقاش وكلام شيخ الإسلام.**

ومع ذلك نتنزل ونقول: هذا الحيز الذي تقول إنه ذهني وليس موجودًا خارجيًا متى يتحقق وجوده في الخارج؟ فالإنسانية والوجود والعدد نستطيع معرفة وجودها بأمور معينة، **فكيف يعرف فودة أن الحيز قد تحقق في الخارج؟**

فإن قلت: إن مجرد وجود الجسم هذا يعني أنه متحيز، فنحن نتفق معك في ذلك، ولا تنسى أن الجسم عندكم هو المؤلف المركب من جوهرين فصاعدًا، وابن تيمية قد نفى ذلك عن الله وأبطله، **إذًا فالله تبارك وتعالى غير داخل في قياسك ، لأن حديثك عن الجسم والله عز وجل ليس جسمًا؛** وبذلك تسقط جميع أركان هذه المسألة كذا الأصل، لكن فودة لا يريد ذلك، بل أزعم أنه والمتكلمين من قبله يعتبروا كل ما هو خارج الذهن **فهو جسم متحيز أو قائم بجسم متحيز**[1]، ولذا فإنهم يحاولون أن يصفوا ذات الله عز

---

(١) ودليل ذلك هذا التعليق من فودة على نص لشيخ الإسلام – رحمه الله – قال ابن تيمية في التأسيس ٢، ص١١٩: وأما الحيز فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته وقد يحوزه غيره فمن قال أن الباري فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخل في مسمى ذاته فقد كذب، فإن كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فإنه من العالم، ومن قال: إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيئًا خارجًا عنه، يعلق فودة: «أقول يثبت ابن تيمية الحيز لله وهو بمعنى النهايات والحدود الذاتية تعالى، ولاحظ أنه هنا لا ينفي أن يكون هناك شيء غير الله يحيط به، وهو أصلًا ليس محل النزاع، أما مسألة الجوانب والأطراف والنهايات فهي ثابتة عنده لله بلا شك، وهذا هو الظاهر من كلامه هنا» الكشاف الصغير ص ٢٥٦ ٢٥٧، قلت: أما قوله (الجوانب والأطراف) فهي من كيسه، ونابعة من تصوره للمخلوق الذي لا يريد هو أن يخرجه من مخيلته، بل للرجل كلمات وعبارات في حق الله تعالى في معرض نقاشه لخصمه يقشعر لها الأبدان (ولا يقوى قلمي حتى على تسطيرها – انظر الكاشف ص ٢٤٧، وهي راجعة إلى لصوق صورة المخلوق بذهنه، فأي صفة لله لابد أن يضعها للمخلوق ثم يبدأ ينفي مستلزماتها عن ذاته تبارك وتعالى) نرجع فنقول: ما الإشكال عندك في قوله: حدود ذاته ونهايتها وأن ذلك نفس ذات الله وليس خارجًا عنها) أليست ذات الله عز وجل قائمة بنفسها موجودة خارجة عن =

وجل بما هو من صفات المعدوم ضرورة، محاولة منهم لإيجاد الفرق بين ذات الله عز وجل ووجوده وبين ذات المخلوق ووجوده فقالوا: إن ذاته لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلة ولا منفصلة، فإن قيل لهم يا قوم لو أردتم أن تصفوا المعدوم لما زدتم على ما قلتموه؟

وهم قد اعترفوا بذلك وقالوا نعم هذه صفات المعدوم إذا كان الموصوف جسمًا والله ليس بجسم.

وفي نهاية هذا المبحث أختم بمفاجأة صاعقة يستطيع أن يَستغني بها القارئ عن كل ما سبق بيانه، **ليقف على حقيقة ما قررناه ، من كون الذين تكلموا بهذه الاصطلاحات، لم يدركوا حقيقتها وكنهها**، حيث نذكر أن فودة اعتبر الحيز أمرًا ليس موجودًا في الخارج ، وإنما محله الذهن، وهنا سأسوق نصًا للإمام الرازي – رحمه الله- ينقض ما ذكره فودة من كون

= الذهن وهو لابد مقر بذلك، ثم أليست هذه الذات منفصلة عنا فليست حالة فينا ولا متحدة معنا، وهو معترف بذلك أيضًا شاء أم أبى إذًا فبات بدهي التصور أن لذاته تعالى وتقدس نهاية وهي ليست مخالطة لخلقه.

فإن انزعجت وأثيرت حفيظتك، وقلت إن هذا يلزم بالنسبة للأجسام أما أنا فأثبت ذاتًا قائمة بنفسه خارجة عن الذهن ومع هذا فهي ليست داخلة في العالم ولا خارجه عنه...، وكذا ليست في حيز ولا مكان ولا جهة،... نقول إذًا فما الذي يمنعك أن تثبت ما ذكرناه ولا يلزم عندها الحيز والمكان والجهة إنما هي لوازم لا لمطلق الوجود، بل للوجود بشرط كونه جسمًا كما ذكر هو نفسه (الكاشف ص٢٤٤)، والله عندنا ليس جسمًا، فلا تَلزِمْنا إلزاماتك، فإن قال إن الحيز من لوازم الأجسام ولابد إن وجد أن يكون المتحيز جسمًا وهذا بيت القصيد ومحل النزاع!!نقول: فمتى يوجد هذا الحيز ؟هل مجرد الوجود الخارجي يلزم منه أن يكون الموجود متحيزًا ؟والمتأمل لكلامه وكلام من قبله يدرك أن هذا لازم لما قرروه – فإن أنكرت ذلك، قلنا فأثبت إذًا ذاتًا قائمة بنفسها منفصلة عن الخلق من غير إلزاماتك الباطلة (من حيز ومكان وجهة)(وهو ما أتى ولن يأتي بمعانٍ واضحة لهذه المصطلحات)، فإن أصر على أننا بقولنا إن ذات الله قائمة بنفسها بائنة عن الخلق ولها نهاية أن ذلك يلزم الحيز لا محالة!!

قلنا: أفدت وأجدت، لكن هذا الحيز الذي تزعمه إنما يلزم الأجسام وذات الله ليست جسمًا، بالضبط كما وصفت أنت هذه الذات بالمعدومات، ثم قلت إن هذا معدوم في حق الأجسام، والله أعلم.

الأحياز أمورًا موهومة ليست موجودة في الخارج مستقلة، فيأتي الرازي في هذا النص – ويعتبر أن الأحياز والجهات أمورًا موجودة وهذا نص كلامه: يقول – رحمه الله –(الحجة الرابعة عشرة: قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص : ٨٨] ظاهر الآية يقتضي فناء العرش وفناء جميع الأحياز والجهات، وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها عن الحيز والجهة، وإذا ثبت ذلك امتنع أن يكون الآن في جهة وإلا لزام وقوع التغير في الذات ، فإن قيل: الحيز فالجهة ليس شيئًا موجودًا حتى يصير هالكًا فانيًا،قلنا : الأحياز والجهات أمور مختلفة بحقائقها ، متباينة بماهيتها؛ بدليل أنكم قلتم إنه يجب حصول ذات الله تعالى في جهة فوق ويمتنع حصول ذاته في سائر الجهات، **فلولا أن جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات في هذه الخاصة**، وهذا الحكم أيضًا فلأنَّا نقول : هذا الجسم حصل في هذا الحيز بعد أن كان حاصلًا في حيز آخر، فهذه الأحياز معدودة متباينة متعاقبة، والعدم المحض لا يكون كذلك، **فثبت أن هذه الأحياز أمورٌ متخالفة بالحقائق متباينة بالعدد**، وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون عدمًا محضًا فكان أمرًا موجودًا، وإذا ثبت هذا دخل تحت قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ وإذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى متنزهًا عن الحيز وبقية الكلام قد تقدم[1].

وإذ أن الحيز والجهة عندك أمران موجودان فابن تيمية ينفي ذلك ويبطله فسقطت المسألة، والله أعلم.

ولعلنا بذلك نكون قد خففنا من وطأة ذاك الإرهاب الفكري الذي نجده في كتابات بعض المعاصرين، حيث إنك لا تكاد تثبت علو الله عز وجل على عرشه، كما نطق به الكتاب والسنة بل وإجماع سلف الأمة ، حتى تجد حربًا شعواء لا هوادة فيها، فأنت بذلك قد جعلت الله في حيز وجهة إذًا

---

(١)الرازي، أساس التقديس ص ٣٣ ص ٣٤.

فأنت مجسم بلا ريب. ولا أخفي- القارئ- قولًا إنني بعد الاطلاع على جل هذه الكتابات، وجدت المسألة لا تعدو أن تكون ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف الآية: ٢٣] وإلا فالمعظم ممن كتب في هذا الباب لا يدرك ما هو الحيز ولا الجسم ولا الجهة، إلا أنه يعرف فقط أن إثبات علو الله واستوائه على عرشه يلزم منه ذلك، ولو تأنى وتريث وفعّل الأصول التي عنده بما يعتقده هو لعلم أنه يقول بالجسم والحيز والجهة. والله المستعان.

ثانيًا: الجهة :

لا تختلف مسألة الجهة عن الحيز كثيرًا ،بل جل الجزئيات التي ذكرناها في مبحث الحيز لها تعلق بالجهة أيضًا.

أصل هذه المسألة ولبّها أن ابن تيمية – رحمه الله – يعتقد أن الله عز وجل مستوٍ على عرشه فوق سماواته عالٍ على خلقه، ويحشد شيخ الإسلام لهذا القول الأدلة الوافرة من الكتاب والسنة ، بل وينقل الإجماع على ذلك في مواطن من كتبه، ولا شك أن هذا الاعتقاد ينافي ما يعتقده بعض المتكلمين من أن الله(لا داخل العالم ولا خارجه) وعليه فيلزمون من قال بأن الله فوق عرشه عالٍ على خلقه – بالجهة والتحيز – المفضيان إلى التجسيم.

أما الجهة كمصطلح ولفظ، فإن ابن تيمية لم ينطق به ، ولم ينسبه إلى الله تعالى، بل هو يعده من الألفاظ المجملة التي لا يجوز إطلاقها نفيًا وإثباتًا . وقد فصلنا في مبحث(منهج ابن تيمية تجاه المصطلحات المجملة) السبب الذي دعا ابن تيمية إلى التوقف في مثل هذه المصطلحات حيث إنها تحمل في طياتها حقًا وباطلًا، فإذا أُطلقت أو نفيت فقد أُطلق باطل ونُفي حق، وعليه: فمن قال إن ابن تيمية يقول: إن الله في جهة فهو إما كاذب أو جاهل لا يدري أصل المسألة، وسأثبت ذلك.

فإن وجد نص يطلق فيه ابن تيمية هذا اللفظ فهو لا يخرج عما سبق تقريره من الاضطرار لاستخدام هذه المصطلحات المحدثة لا سيما في معرض المناظرة[1].

ابن تيمية – رحمه الله – يرى أن لفظ الجهة من الألفاظ المجملة، وعليه فهو يخاطب المنكر والمثبت للفظ بالاستفصال عن مراده من إطلاق لفظ الجهة فمسمى لفظ الجهة يراد به أمر وجودي كالفلك الأعلى ويراد به أمر عدمي كما وراء العالم، فمن قال إن الباري في جهة وأراد بالجهة أمرًا موجودًا فكل ما سواه مخلوق له ، فمن قال إنه في جهة بهذا التفسير فهو مخطئ. وإن أراد بالجهة أمرًا عدميًا وهو ما فوق العالم، وقال إن الله فوق العالم فقد أصاب، وليس فوق العالم موجود غيره، فلا يكون سبحانه في شيء من الموجودات[2].

وابن تيميّة لا يرى أنه يلزم من قوله: إن الله فوق عرشه أن يكون الله محاطًا به ، أو أن السماء تحويه، وهذا ما يلزم من لفظ الجهة، إن أريد به المعنى الوجودي، قال ابن تيمية – رحمه الله-: «ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله : (إنه في السماء): إنه في العلو وإنه فوق كل شيء، وكذلك الجارية لما قال لها: أين الله؟ قالت: في السماء، وإنما أرادت العلو مع عدم **تخصيصه بالأجسام المخلوقة** وحلوله فيها وإذا قيل: العلو فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء . ولا يقتضي هذا أن يكون هناك **ظرف وجودي تحيط به**، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله...ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره ،

(١) ولا أدري كيف يغض الطرف من يدعي الإنصاف وإرادة الحق عن منهج بأكمله ونصوص واضحة كالشمس ليأت إلى نصٍ أو عبارةٍ تحتمل أكثر من معنى، أين منهج العلماء في حمل المجمل من الكلام على مفصله أو مطلقه على مقيده.

(٢) ابن تيميّة، منهاج السنة النبوية ج٢، ص٥٥٨.

وضال إن أعتقده في ربه ، وما سمعنا أحدًا يفهمه من اللفظ ولا رأينا أحدًا نقله عن واحد[1]. بل يرى شيخ الإسلام أن الخالق إذا كان مباينًا للمخلوقات عاليًا عليها **وما ثَمَّ موجود إلا الخالق أو المخلوق**، لم يكن معه غيره من الموجودات فضلًا عن أن يكون هو سبحانه في شيء موجود يحصره أو يحيط به[2] وهذا تصريح وبيان لا مزيد عليه ، في نفي المعاني الباطلة، التي قد توهم من إطلاقها لفظ الجهة.

فإن قال قائل: إن مجرد القول بأن الله فوق العرش مستوٍ عليه، والعرش في السماء فلا شك أنه يلزمه أن الله في جهة دون النظر إلى أن الله يحيط به شيء أم لا؟

فالقول بأن الله فوق العرش يلزم منه قطعًا تحديد حيز ومكان لله، وهذا يقتضي كون الله جسمًا بلا ريب، والأجسام متماثلة فيلزم من ذلك مماثلة الله لخلقه، وهذا باطل بالإجماع.

ابتداءً نقول إن قولك(يلزم)، لابد لنا من وقفة عنده: **لأن جمهور المفسرين والمحدثين والفقهاء والأصوليين على أن لازم المذهب ليس بلازم ،فالأمانة تقتضي إذًا أن نفرق بين من يثبت علو الله، وبين من يلتزم الحيز والمكان اللذين يقتضيان أن الله جسم.**

ولا ننسى أن المكان عند المتكلمين شيء موجود، وابن تيمية نفى ذلك بصراحة ووضوح فنسبة الجهة إليه من هذا الباب ظلم وافتراء. فإن قيل: إن ذلك يلزم كل من قال(إن الله فوق العرش) قلنا: أولًا لازم المذهب ليس بلازم كما سبق، ثم إن هذا الإلزام ليس ملزم بدليل أن أئمة المتكلمين كالأشعري وشيخه ابن كلاب والباقلاني وغيرهم أثبتوا علو الله على خلقه واستوائه على عرشه من غير أن يلتزموا بالجهة والحيز والمكان.

---

(١)ابن تيميّة، بيان التلبيس ج١، ص٥٥٩.

(٢)ابن تيميّة، درء التعارض ج١، ص٢٥٣.

بل إن أحذق أذكياء المتأخرين من الفلاسفة وهو ابن رشد الحفيد **نفى هذه التلازم** ، **يقول** ابن رشد: «والشبهة التي قادت نفاة الجهة[1] إلى نفيها هو أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، ونحن نقول: إن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان، وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة، وبهذا نقول: إن للحيوان سفلًا ويمينًا وشمالًا وأمامًا وخلفًا، وإما سطوح جسم آخر تحيط بالجسم من الجهات الست[2]،فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلًا، وأما سطوح الجسم المحيطة به، فهي له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطح الهواء هي أيضًا مكان الهواء ،وهذه الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له، وأما سطح الفلك الخارج، فقد تبرهن أنه ليس خارجه بجسم، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضًا جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية **فإذن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانًا إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم**[3].

نستفيد من كلام ابن رشد أولًا: أن ما فوق العالم ليس مكانًا أو ليس شيئًا موجودًا أي أنه لا يمكن أن يوجد في مثل ذلك جسم، **فلو أثبتنا أن الله فوق العالم للزم أن لا يكون جسمًا(وهكذا قلبت المسألة)!!** ولا عجب فكل تأصيل حَادَ عن كلام الله وكلام رسوله فلا بد له من اختلاف كثير ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء الآية: ٨٢].

وبذلك نكون قد فرغنا من مناقشة كون الله فوق العرش، وأنه يحيط به شيء موجود.

---

(١) معنى الجهة التي يتحدث عنها ابن رشد هي أن الله في جهة السماء أي بالنسبة لنا وسيأتي تفصيل هذا المعنى.

(٢) يقصد به سطح هذا العالم.

(٣) ابن رشد، مناهج الأدلة ص١٤٥ ١٤٦، ابن تيمية، درء التعارض ٣، ص٢١١.

المعنى الثاني للجهة:

أن يطلق لفظ الجهة ويراد به العرش، أو أن الله فوقه وعليه. فيكون الله في جهة منا وهي جهة فوق.

وهذا المعنى يقول به ابن تيمية بل نصوص الكتاب والسنة تواترت على إثبات ذلك كما يقول ابن تيمية، فإن قيل: إن ذلك يلزم منه المكان والحيز، وقد سبق أن ذلك لا يلزم وغايته أن يكون لازمًا لمذهب ابن تيمية، ولازم المذهب ليس بلازم كما سبق - (بالذّات لمثل شيخ الإسلام) فغاية ما في هذا اللازم أنه للمخلوق، **أما صفات الخالق فلا يلزمها كل هذه الإلزامات**.هذه المناقشة السطحية لا زلنا نحاور من خلالها من يتهم ابن تيمية أنه يقول بالجهة وعليه فهو يقول بالجسم.

فإن قال قائل: أنا لا ألتفت إلى كون الجهة أمرًا وجوديًا أو عدميًا، بل أنتم اعترفتم أن العرش فوق السماوات(والسماوات جهة فوق بالنسبة لنا) والله فوق العرش، وهذا عندنا تحديد مكانٍ لله سواء قلتم بشيء موجود يحيط بالله أم لا، فمجرد جعلكم الله فوق السماء فهذا يعني أنه في جهة منا، وهذا محال.

نقول إن من لا يلتفت إلى مسألة المكان وأنه شيء موجود أو معدوم لا يدرك بالطبع كيف توصل المتكلمون إلى مفهوم الجسم ؟كما أنه لا يعي لماذا ينفي المتكلمون الحيز والجهة اللذين يفضيان للتجسيم عندهم؟.

ونحن الآن نناقش المسائل من المنظور الكلامي فحسب ، وإلا فكل هذه الإلزامات لا تلزم إطلاقًا -إذ أنّ مدار هذه الألفاظ -قلبًا وقالبًا - إنما هو نابع من النظرة للمخلوق المشاهد ولا يستطيع من يعي ما يقول أن يدخل الخالق في هذه الأقيسة التي هي محل نزاع حتى في

المخلوق- وإلا كان هذا عين التشبيه الذي فروا منه، وهم واقعون فيه لا محالة[1].

فإن أصر النافي للعلو وقال: (طالما أثبت أن الله في جهة فوق فهو إذن قائل بالجهة التي يلزم منها أن الله جسم).

قلنا: أما هذا المعنى الذي أطلقت عليه لفظ الجهة، فهو اصطلاح لك لا تلزمه غيرك، ثم إن كان الأمر كذلك وكلامك ليس منضبطًا بلغة أو شرع فسمّها ما شئت، فنحن ننظر إلى المعنى لا إلى اصطلاحك.

أما وصفه(كون الله فوق العرش) أنه في جهة، فالإنصاف والأمانة تقتضي أن لا تشنع بذلك على ابن تيمية فحسب ، فهو لا يعدو أن يكون واحدًا من أئمة أعلام سبقوه، وسأقتصر فقط على بعض من أطلق الإجماع على ذلك من أهل العلم قبل ابن تيمية: [2]

الإمام الأوزاعي – رحمه الله – المتوفي سنة١٥٧هـ، قال – رحمه الله –: كنا والتابعون متوافرون – نقول: إن الله عز وجل فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته.

---

(١) والناظر المتأمل إلى جميع الخلافات الحاصلة في النظرة لصفات المولى تبارك وتعالى، يجدها راجعة إلى (قياس الخالق على المخلوق) وإلا فما الذي يمنع أن نثبت (علو الله على عرشه) واستوائه عليه وكذا نثبت باقي الصفات من وجه ويد وعين وحكمة ورحمة ومحبة وغضب، من غير أن نلتزم ما سموه جسمًا أو حيزًا أوجهة أو تركيبًا، فإن أصر المخالف وقال: طالما أن ذاته تعالى فوق إذًا لابد أن يكون في جهة أو حيز وهكذا يعني أنه جسم والأجسام متماثلة، نقول بكل يسر: نعم كل ما ذكرته من إلزامات تنزلًا إنما هي لازمة للمخلوق الجسم المكون من جواهر مفردة والله ليس كذلك أصلًا فسقطت المسألة،ولا أدري كيف سمحت لعقلك أن يتصور موجودًا مشاهدًا مرئيًا (على مذهب الأشاعرة) وهو لا فوق العالم ولا تحته ولا يمينه ولا شماله ولا داخله ولا خارجه، وبالرغم من ذلك قلت أنه موجود(لأن هذا يلزم منه العدم) لو كان الباري جسمًا والله ليس كذلك !!ولا شك أن إثبات موجود فوق العالم ليس بجسم ولا متحيز أقرب إلى العقل والفطرة من إثبات الثاني.

(٢) وإلا فهذه المسألة لو أردنا جمع أقوال أهل العلم فيها لأخذت مجلدًا وزيادة.

وقد أخرج هذا الأثر البيهقي في الأسماء والصفات وجوّد الحافظ ابن حجر إسناده كما في فتح الباري، وكذا أخرجه الذهبي في كتابه العلو[1] الإمامان أبو حاتم الرازي(المتوفي ٢٧٧هـ) وأبو زرعة الرازي(٢٦٤هـ)، فعن عبد الرحمن بن أبي حاتم قال سألت أبي وأبا زرعة – رحمهما الله– عن مذهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من ذلك، فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار فكان من مذاهبهم أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص... **وأن الله تعالى على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله بلا كيف... إلى آخر ما ذكره من الاعتقاد**[2].

وقد نقل شيخ الإسلام – رحمه الله – عن الفقيه الشافعي نصر المقدسي في كتاب(الحجة على تارك المحجة) قوله: فإن قال قائل قد ذكرت ما يجب على أهل الإسلام من إتباع كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم... فاذكر مذاهبهم وما أجمعوا عليه من اعتقادهم ما يلزمنا المصير إليه من

---

(١) البيهقي، الأسماء والصفات ص ٥١٥، ابن حجر فتح الباري ج١٣، ص٤٠٦، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان(ت٧٤٨هـ) ط٢،م١،مختصر العلو ص١٣٧(تحقيق محمد ناصر الدين الألباني)المكتب الإسلامي ١٤١٣هـ ١٩٩١م، وقد صحح شيخ الإسلام هذا الأثر كما في مجموع الفتاوى ج٥، ص٣٩.

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة برقم ٣٢١ وأخرجه الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٣، ص٨٤) وفي العلو للعلي الغفار (ج١، ص١٨٨) تحقيق أشرف عبد المقصود، ص دار أضواء السف.

وساقها بأسانيد ثلاثة، وأخرجه ابن قدامة في إثبات صفة العلو ص ١٢ برقم ١١٠، قال الشيخ الألباني – رحمه الله : هذا صحيح ثابت عن أبي زرعة وأبي حاتم – رحمهما الله – فقد ساقه المصنف بأسانيد ثلاثة عن عبد الرحمن بن أبي حاتم – رحمه الله تعالى أحدهما من طريق هبة الله ابن الحسن اللالكائي، وهذا أخرجه في كتابه العظيم «شرح أصول السنة» (١، ص٤٧، ص١) قال محمد بن المظفر المقرئ قال: حدثنا الحسين بن محمد بن حبش المغربي ....، قلت: وهذا إسناد جيد... ورسالة ابن أبي حاتم هذه محفوظة في (المجموع) (١١) في الظاهرية في آخر كتاب «زهد الثمانية من التابعين» من الطريقين الآخرين« انظر مختصر العلو ص ٢٠٤ ٢٠٥، قلت وقد طبعت هذه الرسالة مستقلة بتحقيق الشيخ صالح اللحام.

إجماعهم، فالجواب: إن الذي أدركت عليه أهل العلم ومن لقيتهم وأخذت عنهم ومن بلغني قوله من غيرهم، فذكر جمل اعتقاد أهل السنة وفيها: (**إن الله مستوٍ على عرشه بائن من خلقه**)[1].

قال الإمام النووي في تهذيب الأسماء واللغات: أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي ثم الدمشقي الإمام الزاهد(**المجمع على جلالته وفضيلته**)... وقال الحافظ(أي ابن عساكر) وحكى عن بعض أهل العلم قال: صحبت إمام الحرمين أبا المعالي بخراسان ثم قدمت العراق فصحبت الشيخ إسحق الشيرازي وكانت طريقته عندي أفضل من طريقة أبي المعالي، ثم قدمت الشام فرأيت الفقيه أبا الفتح نصر المقدسي فكانت طريقته أحسن من طريقتهما جميعًا.

... قال الإمام النووي: فعندي من مصنفاته كتاب الحجة على تارك المحجة[2].

وممن نقل إجماع أهل السنة على أن الله فوق عرشه، الإمام ابن عبد البر في التمهيد قال - رحمه الله- : وفيه دليل على أن الله في السماء على العرش فوق سبع سموات **كما قالت الجماعة**، وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم: إن الله عز وجل في كل مكان **وليس على العرش**[3].

---

(١) ابن تيميّة، درء التعارض ٣، ص٢٢٩.

(٢) النووي، أبو زكريا محي الدين النووي، تهذيب الأسماء واللغات ١، ص٦٧١، (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)... وممن أثبت هذا الكتاب للإمام نصر المقدسي الحافظ ابن رجب كما في جامع العلوم والحكم في شرحه للحديث الحادي عشر ص ٤٣، وانظر ترجمة الإمام و نسبت الكتاب له أيضًا، في سير أعلام النبلاء ١٩، ص١٣٨، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وطبقات الشافعية الكبرى، سكبي ٥، ص٣٥١، تحقيق محمود الطناجي وعبد الفتاح الحلو، العكري الحنبلي،عبد الحي بن أحمد بن محمد (١٨٩هـ)،م١٠، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب ج٣، ص٣٩٦،(تحقيق عبد القادر الراناؤوط)، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٦هـ.

(٣) ابن عبد البر،يوسف بن عبد اللهّ بن محمد (ت٤٦٣هـ) التمهيد في الموطأ من المعاني والأسانيدج٧، ص١٢٩ ،(تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير) مؤسسة القرطبة.

ومنهم أبو عمر الطلمنكي المالكي أحد أئمة وقته بالأندلس توفي سنة ٤٢٩هـ، في كتابه الوصول إلى معرفة الأصول، نقل عنه شيخ الإسلام من كتابه(الوصول إلى معرفة الأصول) والكتاب مفقود قوله: وأجمع المسلمون من أهل السنة على معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد : ٤] ونحو ذلك من القرآن أن ذلك علمه وأن الله فوق السماوات بذاته مستوٍ على عرشه كيف يشاء[١]، قال الإمام الذهبي: الطلمنكي أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد الله الإمام المقرئ المحقق المحدث الحافظ الأثري... كان من بحور العلم[٢].

وممن نقل الإجماع الإمام المفسر أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي صاحب التفسير المشهور(الجامع لأحكام القرآن) المتوفي سنة ٦٧١هـ.

قال – رحمه الله –: «وقد كان السلف الأول – رضي الله عنهم – لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى، كما نطق كتابه وأخبرت رسله، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة...»[٣].

وأختم بإمام من أئمة المتكلمين وإليه ينتسب الأشاعرة وهو الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي الأشعري – رحمه الله–:

قال في حكاية قول أهل السنة وأصحاب الحديث:

وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم ولا يشبه الأشياء

---

(١)ابن تيميّة، درء التعارض ج٣، ص٢٢٨.

(٢)) الذهبي،شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان(ت٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص٥٦٨،ط٣،م٢٥،(مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط) مؤسسة الرسالة.
الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان(ت٧٤٨هـ) ، تذكرة الحفاظ ج٣ ، ص١٩٨، ط١، م٤ ، (تحقيق زكريا العميرات) دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.

(٣) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن،(تحقيق سمير البخاري) ج٧، ص٢١٩، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية،٢٠٠٣م.

وإنه على العرش كما قال عز وجل : ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه : ٥] ولا نقدم بين يدي الله في القول، بل نقول: استوى بلا كيف[1].

وهذه النقولات كما أسلفت غيض من فيض، فأي جديد إذن جاء به ابن تيمية، **وهذه الإجماعات تضعنا على الأبعاد الحقيقية لهذه المسألة، فلا نغترُّ بعدها بتهويلات نراها هنا وهناك تشنع على من يثبت علو الله على خلقه**، وممن سلك طريق التهويل هذه الدكتور منصور محمد عويس في كتابه ابن تيمية ليس سلفيًا[2] وباختصار شديد سنتناول ما يهمنا في هذا المبحث(الجهة) لنرى نموذجًا من نماذج خصوم ابن تيمية، وكيف اتهم ابن تيمية بأنه يقول بالجهة وعليه فهو مجسم!

وضع الكاتب عنوانًا: (ابن تيمية المجسم)، ثم قال: ولإلحاق تهمة التجسيم بابن تيمية يستدل بناحيتين: الناحية الأولى: لازم أقواله، الناحية الثانية: منطوق كلامه[3].

أما الناحية الأولى(لازم قوله): فقد أسند ابن تيمية إلى الله عز وجل أمورًا تستلزم التجسيم ومنها(أسند المكانية والجهة لله عز وجل) ثم جعل إسناد هذه التهمة أيضًا معتمدة على أمرين لازم كلامه ومنطوقه.

والناظر إلى كلام د. عويس؛ يجد جل اعتماده على ما جعله لازم من كلام ابن تيمية ، فهو في إلحاق تهمة التجسيم يعتمد على ما يلزم، وفي إلحاق تهمة الجهة والمكان يستند إلى ما يلزم، فالمحصلة التي سيصل إليها(لازم

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج١، ص٢٨٥.

(٢) والناظر للوهلة الأولى قد يقع في قلبه أن الكاتب هضم مذهب السلف وكذا مذهب ابن تيمية وعليه خرج بالنتيجة (هذا العنوان)، ولكن مضمون الكتاب يصعق حقًا؟!

(٣) عويس،منصور محمد، ابن تيمية ليس سلفيًا ص ٦٩،ط١١م،دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٠م، وقد برر د.عويس تقديم لازم الأقوال على المنطوق مع أن هذا غير منطقي إطلاقًا في مجال المناقشة والمناظرة ، بدعوة أنه راعى الترتيب التصاعدي في الاستدلال على أن ابن تيمية ليس سلفيًا ومع هذا (فسيرى القارئ الكريم عجبًا)!!

الذي يلزم من لازم كلام ابن تيمية)! وقد سبق بحث مسألة لازم المذهب، ومع هذا فالمفاجأة لا تكمن هنا بعد، وإنما العجيب هو استنباط- د. عويس- لما ظنه لازم من كلام ابن تيمية وهذا اللازم المستنبط هو الذي سيعتمده الدكتور عويس لإلزام ابن تيمية أنه مجسم!

وحتى لا نطيل، فإن د. عويس يستدل للازم كلام ابن تيمية بنص عزاه إلى مجموع الفتاوى ج٥/ ١٨، وهو في النسخة التي بين يدي ج٦/ ٣٤٣.

من الفتوى الكبرى تحقيق(محمد عبد القادر عطا – مصطفى عبد القادر عطا).

ولنتأمل النص الذي ألزم به د.عويس ابن تيمية بالجهة والمكان:

يقول ابن تيمية: وأما قولهم[1]: الذي نطلب منه أن يعتقده أن ينفي الجهة عن الله والتحيز، فالجواب من وجوه أحدهما: أن هذا اللفظ(ومعناه الذي أراده ليس في شيء من كتب الله المنزلة من عنده ولا هو مأثورًا عن أحد من أنبياء الله ورسله ،لا خاتم المرسلين ولا غيره، ولا هو أيضًا محفوظًا عن أحد من سلف الأمة وأئمتها أصلًا، وإذا كان بهذه المثابة وقد علم أن الله أكمل لهذه الأمة دينها، وأن الله بين لهذه الأمة ما تتقيه كما قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[المائدة : ٣] ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة : ١١٥] وأن النبي صلى الله عليه وسلم بيَّنَ للأمة الإيمان الذي أمرهم الله به، وكذلك سلف الأمة وأئمتها علم بمجموع هذين الأمرين: أن هذا الكلام ليس من دين الله، ولا من الإيمان ولا من سبيل المؤمنين... يوضح ذلك الوجه الثاني: وهو أن الله نزه نفسه في كتابه عن النقائص تارة بنفيها وتارة بإثبات أضدادها، كقوله تعالى : ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ...﴾ (وساق شيخ الإسلام النصوص من الكتاب والسنة على ذلك...) ثم قال: وليس في شي من ذلك نفي الجهة والحيز عن الله ولا

(١) شيخ الإسلام في صدد مناقشة من أراد منه في أحد المناظرات أن يعتقد بنفي الجهة والحيز.

وصفه بما يستلزم لزومًا بينًا، نفي ذلك فكيف يصح مع كمال الدين وتمامه ومع كون الرسول قد بلغ البلاغ المبين أن يكون هذا من الدين والإيمان، ثم لا يذكره الله ولا رسوله قط، وكيف يجوز أن يُدعى الناس ويؤمرون باعتقادٍ في أصول الدين ليس له أصل عمن جاء بالدين وهل هذا إلا صريح تبديل الدين؟[1]. إلى هنا يكتفي الدكتور عويس ليقول: «أقول إنه ينكر بشدة على من ينفي(الجهة والتحيز) عن الله، **فيلزمه على ذلك القول بإثبات الجهة والتحيز**، فحيث نفى نفي الجهة لم يبق إلا الإثبات **فعلى هذا يمكن أن نقول**: إنه قال بثبوت الجهة والتحيز باعتبار لازم كلامه المتحمس في بيانه[2]، نستطيع أن نستنتج من كلام منصور عويس ما يلي:

أولًا: أنه- عافاه الله- لم يقف على أصل المسألة ولبها، هذا نستفيده من كلامه نفسه، فقد استقرأت جل كلامه في هذه المسالة وتتبعت المراحل التي توصل من خلالها(إلى أن ابن تيمية يقول بالجهة والحيز) فوجدته لم يتناول حتى معنى الحيز والجهة اللذين يتحدث عنهما فضلًا عن أن يقرر المعاني التي يثبتها ابن تيمية.

ثانيًا: أن نقاشه واستدلاله بهذه النصوص يؤكد أن الرجل لم يقرأ لابن تيمية، ولم يفهم ما يريده، ومن شكّ في ذلك فليراجع مبحث(منهج ابن تيمية تجاه المصطلحات المجملة) فسيتيقن بعدها ما نقول، فالدكتور عويس – هداه الله – ناقش المسألة من ناحية اللفظ **وهذا كفيل لتأكيد ما نقول**، سيما وأن ابن تيمية فصّل في معاني هذه الألفاظ ، لأنها تحمل حقًا وباطلًا وازددت غرابة لّما وجدت د. عويس ينقل نصًا فيه بيان لذلك، ثم لا يعلق عليه ببنت شفة **بل جعله من منطوق ابن تيمية على إثبات الحيز والجهة، وهذا عجيب حقًا وسأذكر النص لاحقًا إن شاء الله.**

---

(١) ابن تيميّة،أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى ٦، ص٣٤٣،ط١، ٦م(تحقيق محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا) دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٨هـ.

(٢) عويس، ابن تيمية ليس سلفيًا ص ٧٢.

أما منطوق كلام ابن تيمية في إثبات الجهة والحيز فقد استدل عليها الدكتور عويس بما يلي: «قال ابن تيمية في كتابه الرسالة التدمرية صفحة ٤٣: بعنوان تنازع الناس في الجهة والتحيز: «... وقد علم أنه ما ثَمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق والخالق مباين للمخلوق سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، فيقال لمن نفى، أتريد بالجهة ما وراء العالم ؛فلا ريب أن الله فوق العالم مباين للمخلوقات، وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة، أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد أن الله داخل في شيء من المخلوقات، فإن أردت الأول فهو حق، وإن أردت الثاني فهو باطل»[1] بهذا النص يعتبر د. عويس انه استدل أن ابن تيمية يقول بالجهة من منطوق كلامه، ولا يعلق د. عويس على هذا النص بحرف، ليأتي بعد عدة صفحات، وكأنه شعر بالأزمة وتأنيب الضمير ليشير لمسألة الجهة هل هي أمر وجودي أو عدمي، وليته لم يتكلم أو يفصل في هذه المسألة؛ لعلنا التمسنا له عذرًا أنه لم يطلع عليها!؟

أولًا: اعتبر د. عويس ابن تيمية متناقضًا لأنه قسم الجهة إلى أمر وجودي وعدمي حيث أن السلف لم يفعلوا ذلك[2].

ولا أدري حقيقة كيف يقرأ د. عويس –عافاه الله– كلام ابن تيمية؟ فهل قال لك ابن تيمية أن السلف يقسموا الجهة؟. أو أنهم يثبتوا لفظ الجهة؟. أم هل رأيت ابن تيمية في أي موطن من كتبه يثبت الجهة أو يقرر إثباتها ؟. والله إنك لم تجد ولن تجد، وما يفعله ابن تيمية يا أستاذنا الفاضل: هو توضيح المعاني وتجليتها، فلماذا لم تتنبه لقول ابن تيمية :«**أن لفظ الجهة يراد به...، ويراد بكونه، فإن كان مرادهم،**» أستاذنا الفاضل: إن المتكلمين الذين أطلقوا على علو الله على عرشه ألفاظ الجهة والحيز ، هم الذين دفعوا ابن تيمية للتفصيل في معاني هذه المصطلحات وتبيانها، وإلا فإني أرجوك غاية

(١) عويس،ابن تيمية ليس سلفيًا ص ٧٤.
(٢) المصدرنفسه، ص ١١٠.

الرجاء أن تبين للقارئ **كيف سيبين لهم مذهبه إن لم يستخدم مصطلحاتهم.**

وسنضرب مثلًا يوضح ذلك: المعتزلة يطلقون على إثبات الصفات (تعدد القدماء) وأن إثبات أي شيء غير ذات الله يعد إثبات قديم مع الله، ولا شك أن الأشاعرة يثبتون صفاتًا هي غير الذات ، وهي قديمة عندهم أيضًا، فهل يرضى فضيلة د. عويس أن يطير المعتزلة بذلك متهمًا الأشاعرة بتعدد القدماء، بل هذا المثال أوضح من مثال الجهة والحيز، لأن الأشاعرة بلا ريب عند مناقشتهم المعتزلة سيعترفون أن هناك«قديم غير الذات»، **وهذا بحد ذاته يكفي عند المعتزلة** ليقولوا لخصومهم أنكم أثبتم(أكثر من قديم)، وأظن أن د. عويس وغيره سيصيحون ليقولوا: **إن هذه القدماء ليست غير الله وإنما هي من أوصاف الإله التي لا تنفك عن ذاته؟! فهي على** الحقيقة ليست الذات ولا شيئًا غير الذات، ومع إقرارنا لما يقوله فضيلة د. عويس، إلا أنه لابد وأن انبه: أنه في نقاشه للمعتزلة قد اعترف بوجود قديم غير ذات الله وهذا أولًا: خوض في المصطلح الذي أنشأه المعتزلة ود.عويس وكل الأشاعرة لم يبتدعوا هذا اللفظ ولا خاضوا فيه، إلا أن المعتزلة سموا إثباتهم للصفات«تعدد للقدماء» فمن الضروري الحتمي أنهم سيذكرون هذا المصطلح غير المرغوب به عندهم ليعبروا عن وجهة الحق التي يرونها.

مع أن الأشاعرة يسلمون أمورًا للمعتزلة أكثر مما يسلم ابن تيمية لخصومه، وبالرغم من ذلك كله لا نشك أن د. عويس وغيره يرفض أن يطلق على الأشاعرة أنهم يثبتون«تعددًا للقدماء» من دون الله تعالى. والمذهل في كلام د. عويس أنه بعد توضيح ابن تيمية وتجليته لمسألة الجهة الوجودية والعدمية وإنهم(إن قصدوا) بالجهة أمرًا وجوديًا فهذا محال فالله لا يحيط به غيره...إلخ.

مع هذا التصريح والتوضيح، نجد د.عويس يتهم ابن تيمية بأنه يثبت أن الجهة شيء موجود، مع أن ابن تيمية – رحمه الله – صرح تصريحًا لا تلميحًا بأن ما وراء العالم عدم، ولا يوجد شيء موجود إلا الله عز وجل، بل

قد ضلل وبدع من قال خلاف ذلك، ومع ذلك كله يأتي د. عويس ليقول لنا :إن ابن تيمية يثبت جهة وجودية، **أقول: سبحان الله، يقول ذلك مع تصريح ابن تيمية خلاف ما يقول ، فكيف لو سكت شيخ الإسلام ولم يفصل في معاني هذه المصطلحات المحدثة؟**

والله أني لم استغرب من كلام د. عويس هذا على فداحته بقدر استغرابي من استدلاله لقوله، إذ إنه بذلك أثبت بها لا يدع مجالًا للشك أنه جمع بين أمرين:

الأول: عدم معرفته بمنهج شيخ الإسلام ، بل وعدم إدراكه لأبعاد هذه المسائل ومواطن النزاع فيها.

الثاني: أنه حاد عن الإنصاف والمنهجية في تقرير المسائل وهاك الدليل: يقول الدكتور عويس: «**فإن ما أثبته ابن تيمية من الجهة إنما هو أمر وجودي، بخلاف ما يدعيه من أنه أمر عدمي، وهذا ليس إدعاء عليه بدون دليل، وإنما هو من واقع التطبيق الفعلي لكلامه وها هو البيان، والله المستعان.**

إن ابن تيمية حينما يقسم الجهة إلى أمر وجودي وإلى أمر عدمي يرى أن من يقول بالفوقية على العالم لم يرد أنه في جهة موجودة ثم يستثني فيقول: «إلا أن يراد بالجهة العرش ويراد بكونه فيها أي عليها...».

فتفسيره بأن الله تعالى فوق العرش يجعله قد قال بجهة موجودة بدليل استثناءه هو وإقراره على نفسه بقول: «إلا أن يراد بالجهة العرش...» ويؤخذ من هذا أيضًا أنه قال لفظ الجهة» أ هـ[1]

وقبل أن أعلق على كلام د.عويس أنقل النص الذي اقتطع(بتر) منه د. عويس الإستثناء الذي من خلاله اعتبر ابن تيمية يستثني من نفيه للجهات الموجودة(العرش)، ليكون القارئ خير شاهد على فهم د. عويس – غفر

(١) عويس، ابن تيمية ليس سلفيًا ص ١١٠ ١١١.

الله له-.

يقول شيخ الإسلام: «وقد قدمنا فيما مضى أن لفظ الجهة يراد به أمر موجود وأمر معدوم فمن قال :إنه فوق العالم كله لم يقل إنه في جهة موجودة، إلا أن يراد بالجهة العرش ويراد بكونه فيها أنه عليها كما قد قيل في قوله إنه في السماء أي على السماء وعلى هذا التقدير فإذا كان فوق الموجودات كلها وهو غني عنها لم يكن عنده جهة وجودية يكن فيها فضلًا عن أن يحتاج إليها، وإن أريد بالجهة ما فوق العالم فذاك ليس بشيء ، ولا هو أمر موجود حتى يقال إنه محتاج إليه أو غير محتاج . وهؤلاء أخذوا لفظ الجهة بالاشتراك وتوهموا وأوهموا أنه إذا كان في جهة كان في كل شيء غيره ، كما يكون الإنسان في بيته ، وكما يكون الشمس والقمر والكواكب في السماء، ثم رتبوا على ذلك أنه يكون محتاجًا إلى غيره .والله تعالى غني عن كل ما سواه وهذه مقدمات كلها باطلة) أهـ[1].

وتأمل ما ارتكبه د. عويس بحق هذا النص حيث جاء بعبارة الاستثناء ليوهم القارئ أن ابن تيمية يستثني من نفي الجهات الموجودة عن الله(العرش) واعتبر ذلك من(نص كلام ابن تيمية) مع أن ما بعد هذا الاستثناء يوضح مراد ابن تيمية حتى لمن يقرأ المسألة لأول مرة.

أما الاستثناء فليس المقصود به الجهة الوجودية، وإنما كلام ابن تيمية عن المطلقين لهذا اللفظ، فمنهم من يريد أنه فوق العالم... ومنهم من يريد بالجهة العرش ويراد بكونه فيها أنه عليها كما قيل إنه في السماء... ليعود ابن تيمية ويقرر لك: أنه وإن أريد بالجهة العرش(على هذا التقدير) فهو مع ذلك لم يكن عنده جهة وجودية يكن فيها فضلًا عن أن يحتاج إليها، وحقًا فمن الصعب توضيح الواضحات والله أعلم[2].

---

(١)ابن تيميّة، منهاج السنة ج٢، ص٣٨٤.

(٢) انظر مزيد توضيح لهذه المسألة (ابن تيميّة ،مجموع الفتاوى ج٦، ص٣٩).

إذا كان د. عويس صاحب دعاوى حقًا ، ويريد أن يثبت بالبرهان والحجة عدم سلفية ابن تيمية ، فكان يجب عليه على أقل تقدير أن يناقش الدعوى التي ذكرها ابن تيمية، فشيخ الإسلام يناقش من طلب منه أن يعتقد نفي هذه الألفاظ ، وابن تيمية يدرك تمامًا مراد النافي لهذه الألفاظ(وهو نفي علو الله عز وجل على خلقه) ومع أن هذه الدعوى مخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، مشى ابن تيمية مع من طالبه بأصول وقواعد ومناهج منضبطة **وهو الاحتكام للشرع**، وقد طالب ابن تيمية خصمه بالأدلة على هذا الاعتقاد الذي طولب به ، إذ إنه من المتفق عليه بين المسلمين أن أي اعتقاد لابد وأن يكون عليه دليل من الكتاب أو السنة، إذن فمطلب ابن تيمية شرعي لا غبار عليه، وإذ إن د.عويس يناقش ابن تيمية ويستدل على أنه ليس سلفيًا فلا أقل من أن يردّ عليه الاعتقاد بنفي الجهة والحيز ثم يسردها ويعددها، إلا أن د.عويس لم يفعل من ذلك شيئًا بل اكتفى بالتعليق الذي ذكرناه **وكأنه لا يكتب إلا لنفسه وموافقيه!! وهذا خلل ونقص في البحث العلمي**.

ونحن في هذا المقام نناقش د.عويس حسب النص الذي أورده،وهو طلب الاعتقاد بنفي الجهة والحيز) وإذ إنه لم يناقش معاني هذه الألفاظ وترك الأمر مجردًا، فنحن نبقي الأمر كما ذكره ونكتفي بالاحتكام إلى الأدلة على هذا الاعتقاد، أما ابن تيمية فاستدل على أنه لا يوجد نص من الكتاب أو السنة يفيد نفي الحيز والجهة أما د.عويس فلم يستدل على قوله بشيء[(1)] .

الرابع: فإن قال د. عويس، إن ابن تيمية يثبت علو الله على خلقه وهذا

(١) ونرجو من القارئ الكريم المعذرة، إذ لابد أن ينقدح في ذهنه تلك النصوص الوافرة التي سردناها وهي تفيد: أن ابن تيمية لا ينطق بهذه النصوص بل يعتبر نفيها وإثباتها بدعة في الشرع ؛لأن مطلقها ونافيها يحمل في كلامه حقًا وباطلًا (وهذا يدل دلالة قاطعة) على التزامه بألفاظ الكتاب والسنة، إلا أننا كما سبق نناقش نصًا أورده د. عويس وبنى عليه أحكامًا.

يلزم منه الجهة والحيز، قلنا له: هذا محل النزاع - بارك الله فيك- وكان من الإنصاف أن تناقش ذلك نفيًا وإثباتًا لا أن تعمد إلى إلزامات - كما تظن- ثم تريد أن تثبت أن ابن تيمية يقول بها، **لتفهمها بعد ذلك بالمفهوم الذي تريده أنت**، ثم تصل إلى غاية المنى، وهو أن ابن تيمية يلزمه التجسيم.

ولو أنك منذ البداية قلت: إن ابن تيمية يثبت علو الله على خلقه واستوائه على عرشه لما أنكر عليك أحد ولسلمنا لك ذلك، لأن النزاع لن يكون وقتها بينك وبين ابن تيمية، بل حاصل بينك وبين إجماع سلف الأمة ، كما سبق تقريره، لكنك لما ذهبت تقرر أن ابن تيمية يثبت الجهة والحيز - هكذا بإطلاق- كان هذا هو الإشكال الذي يوحي بعدم الدقة في تقرير هذه المسألة.

لكن ما عجبت له حقًا إغفال د. عويس للوجه الثالث الذي فيه تفصيل - شيخ الإسلام - وهو في الموضع نفسه الذي تنتقل منه[1].

وإليك النص الذي أغفله د.عويس: «قد قلت لهم: قائل هذا القول إن أراد به أنه ليس في السموات رب ،ولا فوق العرش إله ، وأن محمدًا لم يعرج به إلى ربه ، **وما فوق العالم إلا العدم المحض ، فهذا باطل مخالف لإجماع سلف الأمة وأئمتها** (وهذا المعنى هو الذي يعنيه جمهور الجهمية من مشايخ الممتحنين ونحوهم و يصرحون به في كلامهم وكتابهم[2] . وإن أراد به أن الله لا يحيط به مخلوقاته ولا يكون في جوف الموجودات، فهذا مذكور (مصرح به في كلامي)[3]... (ثم فصل ابن تيمية الذين ينفون علو الله على

---

(١) وموطن العجب أنه تجاوزه لما بعد وهو قطعًا قد قرأه، وإلا فنصوص ابن تيمية في هذا الشأن طافحة تملأ كتبه!

(٢) ولا شك أن نقاش ابن تيمية حول إثبات لفظ الجهة والحيز كان موجهًا لهؤلاء ولا أدري كيف فات ذلك د.عويس، كما جاء في بداية النص الذي ذكره: (أن هذا اللفظ ومعناه الذي أراده) فابن تيمية يعرف من يخاطب وهو يصرح لنا هنا بأن ممتحنيه وشيوخهم ينفون علو الله على خلقه، فهل يدرك بعدها د. عويس وجهة مناقشة ابن تيمية ومرادها؟!

(٣) والدكتور عويس بالذات وأضرابه من المتكلمين لا يجوز لهم أن يتهموا ابن تيمية بأنه يقول بالمكان ، لأن المكان عندهم شيء موجود وابن تيمية ينفي ذلك عن الله كما ترى !!

عرشه والذين يقولون إنه في كل مكان) ثم قال- رحمه الله-:«فصارت الجهمية الذين ينفون عن الله الجهة والحيز، مقصودهم أنه ليس فوق العرش رب ولا فوق السماوات إله، والجهمية الذين يقولون إنه فوق الموجودات يثبتون له الجهة والحيز، فبينت في الجواب بطلان قول فريقي الجهمية(النفاة والمثبتة)»[1].

الحد :

مسألة الحد من المسائل المهمة في هذا الباب، ولفظ الحد من الألفاظ التي يعيب خصوم ابن تيمية عليه إثباتها، حتى وصل الأمر ببعضهم أن يكفر شيخ الإسلام ، زاعمًا أنه يثبت الحد لله جل وعلا[2].ولفظ الحد ليس أفضل حالًا من الألفاظ التي قبله(الحيز والجهة) ولذا سنؤثر تناول المسألة بشيء من الاختصار باعتبار أننا ذكرنا جل حيثيات مثل هذه الألفاظ ،أثناء مناقشتنا للفظين السابقين.

أولًا: لابد من التنبيه إلى أن مصطلح الحد مختلف في مفهومه: عند أهل كل فن، فما يقصده اللغويون غير ما يقصده المتكلمون وما يقصده المتكلمون مغايرًا لما يقصده الأصوليون والمناطقة وهكذا.

الحد في اللغة: هو المنع، وفصل ما بين كل شيئين حد بينهما، ومنتهى كل شيء حده، وكذا تميز الشيء عن الشيء[3].

والحد في اصطلاح الأصوليين: هو الوصف المحيط بموصوفه المميز له

---

(١)ابن تيميّة، الفتاوى الكبرى ج٦، ص٣٤٣.

(٢)من هؤلاء نبيل الشريف الحبشي كما في شريط ١٥ مجالس الهدى الوجه (٧)، وانظر موسوعة أهل السنة، عبد الرحمن دمشقية ج٢، ص١٠٥٩.

(٣) انظر الأزهري، تهذيب اللغة، ج٣، ص٢٦٩، ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص١٤٠، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج١، ص١، ص٢٩٦.

عن غيره.[1] وذكر الزركشي[2] أن حقيقته: هو القول الدال على ماهية الشيء[3].

وقيل :هو الجامع المانع لجميع جزئيات المحدود ويمنع من دخول غيرها فيها[4].

وقد عرفه **الآمدي** من المتكلمين بأنه :« ما يعرف المطلوب ويميز عما سواه»[5]، والمتأمل لهذه التعريفات يجد أن بعضها يصح إطلاقه على الله من جهة الخبر والمعنى[6]، كتمييز الشيء عن الشيء فلا شك أن الله متميز عن خلقه غير مخالط لهم.

ومن معاني الحد ما لا يجوز إطلاقه على الله: كالوصف المحيط بموصوفه أو القول الدال على ماهية الشيء، وبهذا التفريق بين مفاهيم الحد يتبدد الإشكال الذي قد يطرأ على ذهن القارئ لمواقف السلف من هذا اللفظ، حتى إنك تجد الإمام نفسه مرة ينفي الحد ومرة يثبته وما ذلك ،إلا لاختلاف مفهوم هذا اللفظ في ذهنه، وسيأتي توضيح ذلك.

والمفاجأة -وقبل عرض موقف ابن تيمية من لفظ الحد-، أن الإمام سيف الدين الآمدي الأشعري لا يمنع من إطلاق اسم الحد على الله تعالى وهذا نص كلامه: «...وقد اختلف أئمتنا في ذلك... فذهب أكثرهم: إلى أن الحد راجع

---

(١) النملة، أ.د عبد الكريم، اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر،ج١، ص١٥،دار العاصمة المملكة العربية السعودية، ١٩٩٦م.

(٢)محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي.أبو عبد الله بدر الدين عالم بفقه الشافعية والأصول توفي سنة ٧٩٤هـ.الأعلام للزركلي ج٦ص ٦٠ . ومعجم المؤلفين ص ٢٠٥ ج١٠.

(٣) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت سنة ٧٩٤هـ)، البحر المحيط،(ج١، ص١٣٦، دار الكتب، ط٣، ص٢٠٠٥.)

(٤) آل تيمية،، عبد السلام وعبد الحليم و أحمد بن عبد الحليم، المسودة (ص ٣٩١، دار ابن حزم، ط٢٠٠٨)، وانظر تعريف ابن حزم للحد في الإحكام في أصول الأحكام ج١، ص ص ٣٠.

(٥) الآمدي،أبكار الأفكار، ج١، ص١١٣.

(٦) أما أن يطلق كصفة فهذا ما لم يقل به أحد من أهل السنة لأن صفات الله توقيفية وسيأتي تفصيل ذلك.

إلى نفي المحدد، وصفته في نفسه، فالحد والحقيقة عندهم بمعنى واحد؛ ولهذا قالوا: الحد هو حقيقة الشيء ومعناه، وذهب القاضي: إلى أن الحد راجع إلى قول الحاد المنبئ عن حقيقة المحدود وصفته، معتمدًا في ذلك على أنه: لو كان الحد هو الحقيقية؛ لصدق إطلاق الحد، على كل ما يصدق عليه إطلاق الحقيقة.

وهو غير مطرد في حق الله – تعالى – حيث يقال له حقيقة، ولا يقال له حد، **والحق في ذلك: أن الحد في اللغة عبارة عن المنع**، ومنه يقال للبواب حداد؛ لمنعه بعض الناس من الدخول، وللحديد حديد، لامتناع تفككه بسهولة، وللعقوبات حدود، فلإفضائها إلى المنع من الإقدام على الجنايات، وعند ذلك فلا يخفى صحة إطلاق الحد لغة: **على حقيقة الشيء، من حيث إنها حاصرة له مانعة من دخول غيره فيه**، والقول المعبر عن الحقيقة أيضًا، مطابق لها، فيكون مشاركًا لها في المنع من دخول ما خرج عن الحقيقة فيها؛ فلا يمتنع أيضًا **إطلاق اسم الحد عليه لغة، ولا معنى لتصويب أحد القولين، وإبطال الآخر من جهة اللغة، وامتناع إطلاق اسم الحد على الله – تعالى – وجواز إطلاق الحقيقة عليه، مما لا يدل على امتناع كون الحقيقة حدًا بالمعنى اللغوي، وإن امتنع إطلاق ذلك شرعًا؛ لعدم ورود الشرع به»**[1].

ولا ندري فهل سيكفر الآمدي بناء على ذلك، أم أنه شأن آخر[2].

---

(١) الآمدي، أبكار الأفكار، ج١، ص١١١.

(٢) من المؤسف حقًا أنك تجد من يكفر ابن تيمية لألفاظ لا يدري هو حقيقة معناها ولا يعلم مراد ابن تيمية منها، ومع ذلك فلفظ الكفر أسهل ما يخرج من لسانه، ثم تجده لا يعبأ فضلًا على أن يلتفت لما يقع به إمام من أئمة مذهبه في خطأ أو ضلال، وإذ إن حديثنا عن الحد، فهذا الإمام الغزالي – رحمه الله – يحدد قدرة الرب تبارك وتعالى بقوله (ليس في الإمكان أبدع مما كان) انظر(الزبيدي، اتحاف السادة المتقين ج٩، صص٤٤٢ وانظر أيضا الباجوري، برهان الدين ابراهيم (ت ١٢٧٦هـ)ص٥٨،لجنة تحقيق الفرات، المكتبة الازهرية للتراث –القاهرة ط١م١ ٢٠٠٢م، أليس هذا تحديدًا للقدرة و إثبات لعجز الله كما اعترف به الباجوري في شرحه على جوهرة التوحيد،حتى قال القرطبي: وشهادة لله أنه موضع انتقاد أي قول الغزالي انظر(الزبيدي،إتحاف السادة ص ٤٤٢) فلا أدري أين أصوات وأقلام معاصرينا عن ذلك أم أن الباطل يختلف عندهم من شخص لآخر!.

تبدأ قصة(الحد) من قول الإمام **عبد الله بن المبارك**[1] – رحمه الله – فروى **البيهقي** في الأسماء والصفات عن علي بن الحسين قال: « سألت عبد الله بن المبارك: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه، قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا قال: إنا لا نقول كما قالت الجهمية، نقول هو هو، قلت: بحد؟ قال: أي والله بحد»[2].

وروى **الأثرم** عن **محمد بن إبراهيم القيسي**: قال قلت لأحمد بن حنبل

---

(١)عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي بالولاء التميمي توفي سنة ١٨١هـ الأعلام للزركلي ص ١١٥ ج٤.ومعجم المؤلفين ص ١٠٦ ج٦.

(٢) البيهقي،الأسماء والصفات، ص ٥٣٥. وانظر عبد الله بن الإمام أحمد،السنة ١، ص١٧٥، و الدرامي،الرد على الجهمية ص ١٦٢، وقد أعل الكوثري هذا الأثر بثلاث علل معلولة:
الأولى: أن الحسن بن الصباح قال النسائي فيه (ليس بالقوي).
ثانيًا: أن ابن شقيق تكلموا فيه في الإرجاء.
ثالثًا: اختلاف الروايات عن ابن المبارك انظر (البيهقي،الأسماء والصفات بتحقيق الكوثري ص ٥٣٧) وهذه العلل مردودة بما يلي:
أولًا: أن الحسن بن الصباح متابع من غير واحد كما يعلمه من تتبع أسانيد هذا الأثر ، أضف أن قول النسائي فيه غير مقبول كما بينه الحافظ بن حجر في هدي الساري ص ٣٩٧، وأما الطعن بابن شقيق بالإرجاء فهو متهاوٍ من وجهين: الأول: أن الطعن بالبدعة – على الراجح لا يطعن برواية الثقة من الحفاظ وبخاصة أن روايته هذه ليس لها مدخل في شي من الإرجاء، والثاني: أن دعوى الإرجاء هذه دعوى باطلة مردودة فلما قيل له إنه كان يرى الإرجاء، قال: (لا أجعلكم في حل)، و ذكر المزي في تهذيب الكمال (ج٢، ص٣٧٢) أنه رجع عن الإرجاء، وأما قول الكوثري (إن الروايات مختلفة أي مضطربة) فهذا عجيب، وهذه الروايات بأسانيدها بين أيدينا فلا أدري أين وجد الكوثري – رحمه الله – الاختلاف والاضطراب ثم ماذا سيفعل بإقرار الإمام أحمد لقول ابن مبارك السابق!؟ ، انظر دفع الشبهة اللغوية المراد الشكري، ص ٧٢ ٧٣، و دمشقية،عبد الرحمن بن سعيد الدمشقية، موسوعة أهل السنة، ج٢، ص١٠٦١ (ط٢،م٢٠٠١،٢م مؤسسة الجريس الرياض)فإن قال أنه ليس في كل الروايات ذكر للحد، يقال: ومن قال أنه يجب أن يكون في كل الروايات ذكر للحد، وذكر الحد لا ينافي باقي الروايات وإنما هي رواية أخرى مستقلة، بدليل بلوغ أحمد لهذه الرواية، وكان الأجدر أن يرد الكوثري على باقي الروايات التي ليس فيها ذكر الحد، ولكن فيها إثبات علو الله على عرشه فوق سماواته، وهذا ما لا يقول به الكوثري.

يحكى عن ابن المبارك أنه قيل له: كيف نعرف ربنا عز وجل، قال في السماء السابعة على عرشه بحد، فقال أحمد: هكذا هو عندنا[1].

وبهذا ندرك أن من أراد أن يعترض أو يَنصب خلافًا فلينصبه لابن المبارك وابن حنبل ومن بعدهما الآمدي – رحمهم الله جميعًا- أما أن يأتي لابن تيمية ويخرجه وحده من دائرة الإسلام ويذر أولئك فليس هذا من الإنصاف.

وطلبًا للاختصار ننتقل لموقف ابن تيمية من هذا اللفظ لنرى ماذا يقصد شيخ الإسلام من إطلاقه للفظ الحد.

أولًا: يرد ابن تيمية بقوة على من يتوهم أن لله صفة هي صفة الحد، جاء ذلك في معرض مناقشته للإمام الخطابي[2]– رحمه الله – لّما ردّ الأخير على من ظن أنهم يثبتون لله صفة الحد.

يقول ابن تيمية: «...إن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا: إن له صفة هي الحد، كما توهمه هذا الراد عليهم، وهذا لم يقله أحد، ولا يقوله عاقل، فإن هذا الكلام لا حقيقة له، إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات، كما وصف باليد والعلم صفة معينة يقال لها الحد، **وإنما يتميز به الشيء عن غيره من صفته، وقدره كما هو معروف في الحد في المحددات، فيقال: حد الإنسان وحد كذا، وهي من الصفات المميزة له**»[3].

فالحد عند شيخ الإسلام هو ما يتميز به الشيء عن غيره، وعليه فمن لم يقل بالحد بهذا المعنى فيلزمه مذهب الحلول والاتحاد الذي لا يميز بين الخلق والخالق.

---

(١) العكبري، أبو عبدالله عبيدالله بن محمد بن بطة،الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، (تحقيق د.عثمان عبدالله آدم الأثيوب ج٣ ص١٥٧ ، ص دار الراية، ص الرياض ط٢، ص١٤١٨هـ)

(٢) حمد بن محمد بن إبراهيم ابن الخطاب البستي توفي سنة ٣٨٨ هـ.الأعلام للزركلي ص٢٧٣ ج٢.ومعجم المؤلفين ص٦١ ج٢.

(٣) ابن تيمية،بيان التلبيس، ج١، ص٤٤٢ ٤٤٣.

ثانيًا: ابن تيمية يوضح سبب ذكر ابن المبارك للفظ الحد ومن خلاله نستطيع الوقوف بوضوح على ما يقصده من هذا اللفظ.

يقول ابن تيمية: «...ولما كان الجهمية يقولون ما مضمونه: إن الخالق لا يتميز عن الخلق، فيجحدون صفاته التي تميز بها ويجحدون قدره، حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي عالم قدير قد عرفنا حقيقته وماهيته، ويقولون إنه لا يباين غيره، بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم، فيقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا، أو يجعلوه حالًا في المخلوقات أو وجود المخلوقات، **فبين ابن المبارك أن الرب سبحانه وتعالى على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه، وذكر الحد لأن الجهمية كانوا يقولون: ليس له حد، وما لا حد له لا يباين المخلوقات، ولا يكون فوق العالم، لأن ذلك مستلزم للحد**، فلما سألوا أمير المؤمنين في كل شيء عبد الله بن المبارك بماذا نعرفه؟ قال: بأنه فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه، **فذكروا لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية، وبنفيهم له ينفون ملزومه الذي هو موجود فوق العرش ومباينته للمخلوقات، فقالوا له: بحد؟ قال: بحد، وهذا يفهمه كل من عرف ما بين قول المؤمنين أهل السنة والجماعة وبين الجهمية الملاحدة من الفرق**»[1].

ثالثًا: ابن تيمية يوضح المفاهيم المرادة من لفظ الحد، ويبين المعنى الحق منها: يقول- رحمه الله -: «وذلك أن لفظ الحد عند كل من تكلم به يراد به شيئان: يراد به حقيقة الشيء في نفسه، ويراد به الوجود العيني أو الوجود الذهني، فأخبر أبو عبد الله[2] أنه على العرش بلا حد يحده أحد أو صفة يبلغها واصف وأتبع ذلك بقوله (لا تدركه الأبصار) بحد ولا غاية، وهذا التفسير الصحيح للإدراك: أي لا تحيط الأبصار بحده ولا غايته، ثم قال:

---

(١) ابن تيمية،، بيان التلبيس، ج١، ص٤٤٣.

(٢) أي الإمام أحمد بن حنبل.

(وهو يدرك الأبصار) وهو عالم الغيب والشهادة علام الغيوب، ليتبين أنه عالم بنفسه وبكل شيء[1].

والقصد أن تفسير الحد بالوجود العيني وهو ما يقع تحت إدراك البصر وإحاطته أو الوجود الذهني وهو ما يقع تحت إدراك الذهن والعقل وتحديده مشاهدة أو تصورًا - كلاهما باطل منفي عن الله عز وجل، وليس لله صفة إسمها الحد، وإنما الحد تعبير عن تمييز الله عن غيره بصفاته واختصاصه بكماله وعلوه على عرشه ومبيانته لخلقه[2].

وبذلك نجد أن ابن تيمية ومن قبله من السلف كابن المبارك والإمام أحمد أطلقوا لفظ الحد وأرادوا به معنىً متفقًا عليه بين أهل السنة جميعًا، وهو تمييز الله عن خلقه ومبايتته لهم.

رابعًا: قد يظن ظان أن السلف تناقضوا في عباراتهم في نفي الحد وإثباته، ولا شك أننا بمعرفة معاني الحد ومفاهيمه قد تبدد هذا الإشكال وتجلى، ومع ذلك فقد أشار ابن تيمية إلى ذلك موضحًا ومفسرًا ، يقول - رحمه الله -: «وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حد الله في نفسه قد بينوا مع ذلك أن العباد لا **يحدونه ولا يدركونه؛ وبهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس**، فإنهم نفوا أن يحد أحد الله كما ذكره حنبل عنه في كتاب السنة، والمحنة، وقد رواه **الخلال**[3] في«كتاب السنة» أخبرني **عبد الله** بن حنبل، حدثني أبي حنبل بن إسحاق، قال، قال عمي: نحن نؤمن بالله عز وجل **على عرشه كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف، أو يحده أحد**، فصفات الله عز وجل منه وله، وهو كما وصف نفسه، لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية، وهو يدرك الأبصار، وهو عالم الغيب والشهادة، علام الغيوب، ولا يدركه وصف واصف، وهو كما

(١) ابن تيمية، بيان التلبيس، ج٢، ص١٦٣ ١٦٤.

(٢) سودان،مراد شكري،دفع الشبهة الغوية، ط١، ١٩٩٤م، ص٧٢.

(٣)أحمد بن محمد بن هارون ابو بكر الخلال توفي سنة ٣١١هـ.الأعلام للزركلي،ج١ ص ٢٠٦.

وصف نفسه، وليس من الله شيء محدود، ولا يبلغ علمه وقدرته أحد، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وكان الله قبل أن يكون شيء، والله الأول، وهو الآخر، ولا يبلغ أحد حد صفاته، فالتسليم لأمر الله والرضا بقضائه[(١)].

وبهذا يتضح أن المقصود من نفي السلف للحد هو نفي الإحاطة بذاته، أو بأحد صفاته أو قبل تكييف ذاته أو أحد صفاته. يؤكد هذا المعنى ما نقله شيخ الإسلام عن الإمام أحمد - رحمه الله - «... قلت له المشبهة ما يقولون قال[(٢)] من قال: بصر كبصري ويد كيدي، وقال حنبل في موضع آخر: وقدم كقدمي فقد شبه الله بخلقه وهذا يحده وهذا كلام سوء وهذا محدود»[(٣)].

وكذا ما نقله عن الإمام **عبد العزيز الماجشون**[(٤)] أحد أئمة المالكية المشهورين، ونكتفي بموضع الشاهد من كلامه حيث قال: «... وكيف يكون لصفة شيء منه حد أو منتهى يعرفه عارف أو يحد قدره واصف...»[(٥)]. وبهذا يتضح أن من شنع على شيخ الإسلام مثل هذا اللفظ فهو لم يدرِ مفهوم اللفظ ابتداءً، وكذا لم يعلم مراد ابن تيمية منه، والله أعلم.

الحركة:

لا يختلف هذا اللفظ عن سابقيه، إلا أن البحث في لفظ الحركة يوضح لنا مدى التجني والظلم الواقع على ابن تيمية من خصومه، ولولا طلب الاختصار[(٦)]، لرأى القارئ الفاضل شيئًا عجيبًا لم يكن يُتوقع، وقد

---

(١) ابن تيمية، بيان التلبيس، ج٢، ص ص ١٦٣.
(٢) أي الإمام أحمد.
(٣) ابن تيمية، بيان التلبيس، ج٢، ص١٦٦.
(٤) عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة التيمي توفي سنة ١٦٤هـ.
(٥) ابن بطة،الإبانة لابن بطة ج٣، ص ٦٤، ابن تيمية،بيان التلبيس ج٢، ص١٦٦
(٦) أثناء كتابة هذا المبحث صدر قرار من كلية الدراسات العليا أن لا تتجاوز (رسالة الماجستير ٢٥٠ صفحة) إلزامًا ولذا فسأحاول الاختصار قدر الإمكان، والله الموفق.

حرصت أثناء بحث تفاصيل هذه الألفاظ أن أتتبع ما ذكره خصوم ابن تيمية – رحمه الله– وقد أشرت لشيء من ذلك، إلا أن الأمر في لفظ الحركة قد بلغ منتهاه.

فمع تصريح ابن تيمية بما لا مزيد عليه بنفي المثل عن الله، وأنه لا يثبت من الصفات إلا ما أثبته الكتاب والسنة ، ومع أنه في لفظ الحركة تحديدًا بيَّن الخلاف حوله، ثم سجل عقيدته وما ترجح لديه ، بما لا غبار عليه، مع هذا كله نجد من يترك التصريح والتوضيح ويتمسك بيده وأسنانه(بذكر ابن تيمية للخلاف حول هذا اللفظ)، وما نقله عن بعض أهل السنة من إثبات لفظ الحركة كما نقل ذلك عن **الدارمي**[1] **وحرب الكرماني**.

ويعتبرون ذكر ابن تيمية ونقله لذلك إقرارًا منه لإثبات هذا اللفظ – وقد يعجب القارئ لهذه السذاجة والسطحية– إلا أن هذا ما وجدته في كتب القوم[2].

ويكمن الإشكال في أن خصوم ابن تيمية غمضت أعينهم أو أغمضوها عن رأي شيخ الإسلام الواضح الصريح الذي يراه الأعشى في الظلام، وأنا هنا أسجل تحديًا – إن صح ذلك– لمن يأتي عن شيخ الإسلام بكلمة أو أقل، يثبت فيها ابن تيمية ما لم يثبته الله لنفسه ،أو يثبته له رسوله – صلى الله عليه وسلم–، بل ابن تيمية ما زال على العهد بمنهجه الذي فصلناه سابقًا وأطلنا النفس في بيانه بالأدلة والبراهين.

أما قصة لفظ الحركة فجاء من اتهام المتكلمين والنفاة لمن أثبت صفات الله الفعلية كالنزول والمجيء والإتيان، **بأنه يلزم من إثبات هذه الصفات إثبات الحركة لله تعالى.**

---

(١) عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد التميمي السجستاني توفي سنة ٢٨٠هـ . معجم المؤلفين ص ٢٥٤ ج ٦ .

(٢) انظر فودة،الكاشف الصغير ص ٤٥٦ ٤٥٩، ومن طالع هذه الصفحات من هذا الكتاب فسيُكبِّر أربعًا على العلم ومدعيه.

وهنا ينقل ابن تيمية مذاهب المثبتة من لفظ الحركة ثم بيّن رأيه من هذا اللفظ بكل وضوح فيقول رحمه الله:

...والمقصود هنا أن الناس متنازعون في جنس(الحركة) العامة التي تتناول ما يقوم بذات الموصوف من الأمور الاختيارية كالغضب والرضا والفرح، وكالدنو والقرب والاستواء والنزول، بل الأفعال المتعدية كالخلق والإحسان، وغير ذلك على ثلاثة أقوال:

(أحدها) قول من ينفي ذلك مطلقًا وبكل معنى، فلا يجوز أن يقوم بالرب شيء من الأمور الاختيارية، فلا يرضى على أحد بعد أن لم يكن راضيًا عنه، ولا يغضب عليه بعد أن لم يكن راضيًا عنه، ولا يغضب عليه بعد أن لم يكن غضبانًا عليه، ولا يفرح بالتوبة بعد التوبة، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته إذا قيل إن ذلك قائم بذاته، وهذا القول أول من عرف به هم«الجهمية، والمعتزلة» وانتقل عنهم إلى الكلابية والأشعرية والسالمية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة، كأبي الحسن التميمي، وابنه أبي الفضل، وابن ابنه رزق الله، والقاضي أبي يعلى،وابن عقيل وابن الحسن بن الزاغوني، وأبي الفرج بن الجوزي؛ وغير هؤلاء من أصحاب أحمد – وإن كان الواحد من هؤلاء قد يتناقض كلامه، وكأبي المعالي الجويني وأمثاله من أصحاب الشافعي، وكأبي الوليد الباجي وطائفة من أصحاب مالك، وكأبي الحسن الكوفي وطائفة من أصحاب أبي حنيفة.

(والقول الثاني): إثبات ذلك، وهو قول الهاشمية والكرامية وغيرهم من طوائف أهل الكلام الذين صرحوا بلفظ الحركة.

وأما الذين أثبتوها بالمعنى العام حتى يدخل في ذلك قيام الأمور والأفعال الاختيارية بذاته؛ فهذا قول طوائف غير هؤلاء: كأبي الحسين البصري، وهو اختيار أبي عبد الله بن الخطيب الرازي، وغيره من النظار، وذكر طائفة: إن هذا القول لازم لجميع الطوائف، وذكر عثمان بن سعيد

الدرامي إثبات لفظ الحركة في كتاب نقضه على بشر المريسي ونصره على أنه قول أهل السنة والحديث، وذكره حرب بن إسماعيل الكرماني: لما ذكر مذهب أهل السنة والأثر عن أهل السنة والحديث قاطبة ،وذكر ممن لقي منهم على ذلك: أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور، وهو قول أبي عبد الله بن حامد وغيره، **وكثير من أهل الحديث والسنة يقول: المعنى صحيح، لكن لا يطلق هذا اللفظ لعدم مجيء الأثر به، كما ذكر ذلك أبو عمر بن عبد البر وغيره في كلامهم على حديث النزول.**

والقول المشهور عن السلف عند أهل السنة والحديث هو الإقرار بما ورد به الكتاب والسنة من أنه يأتي وينزل، وغير ذلك من الأفعال اللازمة.

قال«**أبو عمر الطلمنكي**» أجمعوا – يعني أهل السنة والجماعة- على أن الله يأتي يوم القيامة والملائكة صفًا صفًا لحساب الأمم وعرضها كما يشاء وكيف يشاء، قال تعالى: «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر»، وقال تعالى: «وجاء ربك والملك صفًا صفًا».

قال: وأجمعوا على أن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا على ما أتت به الآثار كيف شاء، لا يحدون في ذلك شيئًا، ثم روى بإسناده، عن محمد بن وضاح قال: وسألت يحيى بن معين عن النزول فقال نعم، أقر به، ولا أحدُّ فيه حدًا.

(والقول الثالث) الإمساك عن النفي والإثبات، وهو اختيار كثير من أهل الحديث والفقهاء والصوفية – **كابن بطة**[1] وغيره، وهؤلاء فيهم من يُعرض بقلبه عن تقدير أحد الأمرين، ومنهم من يميل بقلبه إلى أحدهما، ولكن لا يتكلم لا بنفي ولا بإثبات، **والذي يجب القطع به أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما يصف به نفسه، فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين**

---

(١)عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان أبو عبدالله العكبري المعروف بابن بطة،توفي سنة ٣٠٤ هـ ،الأعلام للزركلي ج٤ ص ١٩٧.

في شيء من الأشياء فهو مخطئ قطعًا، كمن قال إنه ينزل فيتحرك وينتقل كما ينزل الإنسان من السطح إلى أسفل الدار، كقول من يقول: إنه يخلو منه العرش، فيكون نزوله تفريغًا لمكان وشغلًا لآخر، فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه كما تقدم[1].

فهل تجد في هذا النص الذي هو عمدة ما يُستدل به على أن ابن تيمية يثبت الحركة، أي إثبات للحركة في عقيدة ابن تيمية، بل إن عبارة ابن تيمية الأخيرة تغني عن أي كلام. والله أعلم.

ولما كان المتكلمون والنفاة ينفون الصفات العقلية الاختيارية كالنزول والإتيان والمجيء بحجة أن ذلك انتقال من مكان إلى مكان، فقد بين ذلك ابن تيمية: وأن الحركة أيضًا أصناف مختلفة، فليست جميع أنواع الحركة تعني الانتقال من مكان إلى مكان، فإذا كان هذا في المخلوق **فإن ما يوصف به الله تعالى هو أكمل وأعظم وأعلى وأتم من هذا كله،** وليسمح للقلم أن يسطر-في هذا المقام-: أن الإشكال كل الإشكال إنما هو: **في التصاق صفات المخلوقين بأذهان أولئك النفاة، حيث لا يستطيعون تصور إثبات صفات الله تعالى، من دون الانفكاك عن تصور صفات المخلوقين.**

يقول شيخ الإسلام في بيان اختلاف أنواع الحركة وأن تلك من الأنواع ما لا يراد به الانتقال من مكان إلى مكان كما يتصوره المتكلمون: «وإذا قيل الصعود والنزول والمجيء والإتيان أنواع جنس الحركة، قيل: والحركة أيضًا أصناف مختلفة، فليس حركة الروح كحركة البدن، ولا حركة الملائكة كحركة البدن، والحركة يراد بها انتقال البدن والجسم من حيز ويراد بها أمور أخرى كما يقوله كثير من الطبائعية والفلاسفة ، منها الحركة في الكم كحركة النمو والحركة في الكيف كحركة الإنسان من جهل إلى علم، وحركة اللون أو الثياب من سواد إلى بياض، والحركة في الأين كالحركة

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى،٥، ص٥٧٥ ٥٧٨.

تكون في الأجسام النامية من النبات والحيوان في النمو والزيادة أو في الذبول والنقصان، وليس هناك انتقال من حيز إلى حيز... وكذلك الأجسام تنتقل ألوانها وطعمها وروائحها فيسوَّد الجسم بعد ابيضاضه ويحلو بعد مرارته بعد أن لم يكن كذلك، وهذه حركات واستحالات وانتقالات، وإن لم يكن في ذلك انتقال جسم من حيز إلى حيز ، وكذلك الجسم الدائر في موضع واحد كالدولاب والفلك هو بجملته لا يخرج من حيزه وإن لم يزل متحركًا، وهذه الحركات كلها في الأجسام[١]، وأما في الأرواح فالنفس تنتقل من بغض إلى رضا ومن سخط إلى رضا ومن كراهية إلى إرادة، ومن جهل إلى علم، ويجد الإنسان من حركات نفسه وانتقالاتها وصعودها ونزولها ما يجده، وذلك من جنس آخر غير جنس حركات بدنه، وإذا عرف هذا، فإن للملائكة من ذلك ما يليق بهم، وإن ما يوصف به الرب تبارك وتعالى هو أكمل وأعلى وأتم من هذا كله[٢].

فتأمل كيف يبين ابن تيمية أن ما توهمه المتكلمون من كون الحركة يلزم منها الانتقال من مكان لآخر، أن هذا أمر غير لازم في المخلوقات، ومع ذلك فإن ما يوصف به الرب تعالى أكمل وأعلى وأتم. **وإنما ذكر ابن تيمية ذلك ؛ ليبين لهم أن ما تتوهمه أذهانكم من كون إثبات صفات المجيء والإتيان والنزول يلزم منها الحركة والانتقال من مكان لآخر؛ أن ذلك غير لازم البتة!!**

ثم يضرب لنا ابن تيمية مثالًا عمليًا لما ذكره فيقول: «... وحينئذ فإذا قال السلف والأئمة: **كحماد بن زيد**[٣] وإسحاق بن راهويه وغيرهما من أئمة أهل السنة :إنه ينزل ولا يخلو منه العرش، لم يجز أن يقال: **إن ذلك**

---

(١) ومع ذلك لم نجد أن كل هذه الحركات يلزم منها الانتقال من حيز إلى حيز آخر.

(٢) ابن تيمية،مجموع الفتاوى،ج٥، ص٤٥٨ ٤٥٩.

(٣) ماد بن زيد بن درهم الأزدي الجهضمي أبو إسماعيل شيخ العراق في عصره .توفي سنة ١٧٩ هـ .الأعلام للزركلي ج٢ ص٢٧١.

ممتنع... ومن ظن أن ما يوصف به الرب عز وجل لا يكون إلا مثل ما توصف به أبدان بني آدم، فغلطه أعظم من غلط من ظن أن ما توصف به الروح مثل ما توصف به الأبدان»[١].

وليستريح خصوم ابن تيمية وتهدأ نفوسهم، يقول شيخ الإسلام: «وحُكي عن بعض الجهال أنه قيل لهم: فالسموات كيف حالها عند نزوله؟ قال: **يرفعها ثم يضعها وهو قادر على ذلك فهؤلاء يتخيلون ما وصف رسول الله – صلى الله عليه وسلم– به ربه أنه مثل صفات أجسامهم كلهم خالدون**»[٢].

التركيب :

من خلال أحداث هذا اللفظ سيقف القارئ الكريم على حقائق وخفايا لعلها تُقرّب البعيد لتنضم إلى أخواتها من القرائن والدلائل التي توضح كثيرًا من التناقضات السطحية التي قد تظهر لغير المتخصص.

التركيب: فريةٌ رُمي بها من يثبت الصفات لله تعالى، فالفلاسفة اتهموا من يثبت صفات المعاني كالعلم والقدرة والإرادة بالتركيب والتبعيض، لماذا؟ لأنهم وصفوا الله بصفتين أحدهما ليست الأخرى، وهذا يعني أن الله يتصف بجزئين يتميز أحدهما عن الآخر، وعليه فهو يفتقر إلى هذه الأجزاء وأجزاؤه غيره .والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبًا بنفسه[٣].

وبنفس الحجة اتهم نفاة الصفات الخبرية كالوجه واليدين... من يثبت هذه الصفات بالتركيب والتجزئة والتبعيض، لماذا؟! لأنه أثبت صفاتًا ليس أحدها هو الآخر، بمعنى أنه يتميز منها شيء عن شيء فالوجه غير اليد ، واليد غير العين . ويلزم من ذلك أن الله مركب من هذه الأجزاء فيلزم أنه مفتقر إليها...

---

(١) ابن تيمية،مجموع الفتاوى،(٥، ص٤٥٩ وانظر ٥، ص٤٧٨).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٥، ص٤٧٦)،

(٣) انظر ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج٢، ص٤٥١ والرد على المنطقيين ص ٢٦٩.

وكعادة ابن تيمية فهو يناقش المسألة من جميع جوانبها ويبدأ من معنى لفظ التركيب وما المقصود به لغة؟؟

أولًا: يبين ابن تيميّة: أن التركيب لفظ مجمل قد يراد به تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت كتركب الأدوية والأطعمة والأشربة والملابس من أجزائها التي كانت متفرقة، فألف بينها وركب بعضها مع بعض، حتى صارت على الحال المركبة، وقد يراد بالمركب ما لا يمتزج فيه أحد الاثنين بالآخر كما يقال: «ركب الباب في موضعه» وركب المسمار في الباب، وهذا التركيب أخص من الأول وهو المشهور من الكلام، وقد قال تعالى: «في أي صورة ما شاء ركبك» وقد نفى ابن تيمية أن يكون عاقل يقول :إن الله تعالى مركب بهذا المعنى الأول ولا بالثاني[1].

«وقد يقال المركب على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض، كأخلاط الإنسان وأعضائه، فإنها وإن لم يعقل أنها كانت مفترقة فاجتمعت، بل خلقه الله من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعض. ويعقل أيضًا أنه إذا مات استحال فصار بعضه ترابًا وبعضه هواء فتفرقت أعضاؤه وأخلاطه. وكذلك سائر الحيوان والنبات **ومعلوم أن عاقلًا لا يقول إن الله مركب بهذا الاعتبار**»[2].

كما نفى ابن تيمية – رحمه الله – ما يسمى بالتركيب الجسمي والتركيب العقلي، والأول هو ما يقولون: إنه مركب من الجواهر المنفردة، والثاني هو التركيب من المادة والصورة ، فهذا أيضًا منتفٍ عن الله، يقول ابن تيمية: «والذين قالوا: إن الله جسم قد يقول بعضهم: إنه مركب هذا التركيب، وإن كان كثير منهم – بل أكثرهم– ينفون ذلك، ويقولون: **إنما نعني بكونه**

---

(١) ابن تيمية،الرد على المنطقيين ص ٢٦٧، وانظر منهاج السنة (تحقيق: محمد رشاد سالم ج٢، ص٥٣٩).

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٦٧.

جسمًا أنه موجود، أو أنه قائم بنفسه، أو أنه يشار إليه ،أو نحو ذلك، ولكن بالجملة هذا التركيب وهذا التجسيم يجب تنزيه الله تعالى عنه»[1].

أما المعنيان الأولان فيقرر ابن تيمية أنه لا أحد من العقلاء يصف الله بهما. وإذا تأملنا هذين المعنيين تجد أنهما **يمثلان معنى التركيب لغة** وكذا معنى التركيب في العرف العام – كما يقول شيخ الإسلام– ومن هنا جاء بيان ابن تيمية لهذه المعاني **حيث إن من خاض في هذا اللفظ من الفرق يريدون بلفظ التركيب غير معناه اللغوي وهذا اقتضى التنبيه.**

وكما نفى ابن تيمية هذه المعاني للتركيب، فكذا نفى أن يكون الله مركبًا من الجواهر المفردة أو المادة والصورة، واعتبر الاستدلال على بطلان هذا التركيب **استدلالًا مقبولًا ممن يقوله، لأن مطلوبه صحيح**[2].

ومحل النزاع في هذا المقام هو إطلاق التركيب على من يثبت الصفات المعنوية أو الخبرية. ولا شك أن ابن تيمية من مثبتة الصفات المعنوية والخبرية؛ فهو متهم بالقول بالتركيب من الفلاسفة والمتكلمين على حد سواء. ابتداءً يرفض ابن تيمية«تسمية الواحد الموصوف بصفاته مركبًا كتسمية الحي العالم القادر الموصوف بالحياة والعلم والقدرة مركبًا، ويعتبر

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة ج٢، ص٥٣٩.

(٢) انظر ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص ٢٦٨، وبذلك يعلم – أن ما ذكره صاحب الكاشف الصغير ص ٨ من أن انقسام الأجزاء بالفعل فقط هو المستحيل عند ابن تيمية، وأن شيخ الإسلام (إنما ينفي الانفصال والتجزي والتبعيض عن الله تعالى بمعنى تفرق الأجزاء بالفعل لا مطلق التجزي والتبعيض)!! أن ذلك كذب له قرون بل هو كذب وافتراء وبهتان بكل ما تحمله هذه الكلمات من معانٍ، وأترك القارئ المفضال ليتأمل النصوص وهي غيض من فيض التي ذكرناها، ثم يتأمل أيضًا النص الذي استدل به صاحب الكاشف ليدلل على ما ذكره – ولولا مخافة الإطالة لسقت النص بحرفه وهو في ابن تيمية، بيان التلبيس (ج١، ص٤٦ ٤٧)، أقول: من تأمل كيفية توجيه سعيد فودة لهذا النص فسيقف حتمًا وقفة المتأمل في حال هذا الكاتب، واضعًا رطلًا من علامات الاستفهام حول مراد الكاتب من مناقشة خصومه، ومدى التزامه الإنصاف وأبجديات البحث العلمي، والله أعلم.

أن هذا اصطلاح للنفاة وهو لا يُعرف في شيء من الشرائع ولا اللغات، ولا بقول جماهير العقلاء جعل: هذا تركيبًا ولا تسميته مركبًا[1].

بل يصرح ابن تيمية: «أن صفة الموصوف ليس أجزاءً له ،ولا أبعاضًا يتميز بعضها عن بعض ، أو تتميز عنه، حتى يصح أن يقال: هي مركبة أو ليست مركبة. فثبوت التركيب ونفيه فرع عن تصوره وتصوره هنا منتف»[2]، وهذا تصريح لا تلميح بأن ابن تيمية لا يسمي صفات الله أجزاءً ولا أبعاضًا ، كما لا يعتبر إثباتها تركيبًا.

ولما كان الفلاسفة يطلقون على إثبات الصفات تركيبًا وتبعيضًا، ناقشهم بالنظر إلى المعاني المعقولة لا في الألفاظ التي يطلقونها.

فإذا تساءلنا لماذا تنفون الصفات وتسمون إثباتها تركيبًا...؟

لقالوا: لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه ،وجزؤه غيره، فالمركب مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى غيره ليس واجبًا بنفسه.

يجيب ابن تيمية عن ذلك فيقول: «أجزاء هذا الدليل وألفاظه التي تسمونها(حدودًا) كلها مجملة تحتمل حقًا وباطلًا، واستعمال الألفاظ المجملة في الحدود والقياس من باب السفسطة»[3].

ثم يفند ابن تيمية هذا الادعاء بأنه«إذا قيل :كل مركب يفتقر إلى جزئه إن عُني به أنه مستلزم لجزئه؛ وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه فهذا صحيح[4]، فإن وجود المجموع بدون كل من آحاده ممتنع، وإن أريد أنه مفتقر إليه افتقار المفعول إلى فاعله، والمعلول إلى علته الفاعلة أو القابلة أو

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٦٧.

(٢) ابن تيمية،مجموع الفتاوى، ٦، ص٣٤٨.

(٣) ابن تيمية،الرد على المنطقيين، ص ٢٦٩.

(٤) وتعبير ابن تيمية بلفظ الجزء إنما هو بناء على التنزل لما يطلقه الفلاسفة على الصفات حيث أنهم يسمونها أجزاءً وهو هنا في معرض المناقشة والمحاجّة، وقد سبق تفصيل منهج ابن تيمية في هذا الباب، والله أعلم.

الغائية أو الصورية فهذا باطل فإن الواحد من العشرة والجزء من الجملة، لا يجوز أن يكون فاعلًا ولا غاية ولا محلًا لغيره ولا هو صورة»[1].

وابن تيمية هنا يقول للفلاسفة: إن هذه الصفات وإن كان أحدها ليس الآخر وهي قطعًا غير الذات، وأنتم تسمونها أجزاء، وأنتم إنما نفيتموها بحجة أن ذلك يلزم منه افتقار الذات إلى هذه الصفات(الأجزاء)[2]، فبين ابن تيمية أن هذه الصفات التي سميتموها أجزاءً ليست هي شيء غير الذات ، حتى نقول أنه يلزم أن يكون مفتقرًا إلى غيره، حيث إنه لا يمكن أن يتصور ذات من غير صفات ،فالصفات وإن كان أحدها غير الآخر، إلا أنها ليست شيئًا خارجًا عن الذات الإلهية حتى نقول: إنها مفتقرة لغيرها.

وللغزالي – رحمه الله – كلام في هذا الباب ورد أثناء مناقشته الفلاسفة في نفيهم للصفات وهو كلام بديع من أدق ما كتب في بابه ،سيّما وأنه من مثل الغزالي – رحمه الله –.

يقول الغزالي – رحمه الله –: «... وربما هولوا بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا: هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجًا إلى هذه الصفات؛ فلا يكون غنيًا مطلقًا إذ الغني المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .وهذا كلام وعظي في غاية الركاكة فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال: إنه محتاج إلى غيره فإذا لم يزل ولا يزال كاملًا بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجًا؟ أو كيف يُعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة؟ وهو كقول القائل: الكامل من لا يحتاج إلى كمال .فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص، فيقال: لا معنى لكونه كاملًا إلا وجود الكمال لذاته، فكذلك لا معنى لكونه غنيًا إلا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته، فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيّلات اللفظية؟ فإن

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٢٦٩، وانظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١١٥ ١١٦.

(٢) ولعل كثيرًا من أهل زماننا يرمون الآخرين بالتركيب والتبعيض وهم لا يدركون أصلًا لماذا نفى أسلافهم التركيب والتبعيض من باب (إنا وجدنا آباءنا على أمة).

قيل: إذا أثبت ذاتًا وصفة وحلولًا للصفة بالذات فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج إلى مركب، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسمًا، لأنه مركب[1]،قلنا: قول القائل: **كل تركيب يحتاج إلى مركب، كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد فيقال له: الأول موجود قديم لا علة له ولا مُوجد، فكذلك يقال: هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته(بل الكل قديم بلا علة)»**[2].

وهنا يسير ابن تيمية على طريقة الغزالي نفسها في رده على الفلاسفة،وينتقد ابن تيمية المتكلمين الذين سمّوا إثبات الصفات الخبرية تركيبًا، وذكر أن إثباتهم الصفات المعنوية وردهم على الفلاسفة نفي ذلك **هو لازم لهم في نفيهم الصفات الخبرية، وما ذكره الغزالي في اعتراضه على الفلاسفة، سيذكره ابن تيمية في اعتراضه على المتكلمين حذو القذة بالقذة!!**

يقول شيخ الإسلام: «....وإن أريد به[3] التلازم على معنى امتياز شيء عن شيء في نفسه، وأن هذا ليس هذا **فهذا لازم لهم في الصفات المعنوية،** المعلومة بالعقل كالعلم والقدرة والسمع والبصر فإن الواحدة من هذه الصفات ليس هي الأخرى ،بل كل صفة ممتازة بنفسها عن الأخرى، وإن كانتا متلازمتين يوصف بهما موصوف واحد .ونحن نعقل هذا في موصوف واحد كأبعاض الشمس وأعراضها، وأيضًا فإن أريد أنه لابد من وجودٍ ما: بالحاجة والافتقار إلى مباين له فهو ممنوع، **وإن أريد أنه لابد من وجود ما هو داخل في مسمى اسمه وأنه يمتنع وجود الواجب بدون تلك الأمور الداخلة في مسمى اسمه، فمعلوم أنه لابد له من نفسه، فلا بد له مما يدخل**

---

(١) أي لأن الجسم مركب، وهذا يُظهر أهمية البحث في لفظ التركيب إذ مدار نفي الجسم سببه (التركيب) وإذا علمنا سقوط هذه (شبهة التركيب) علمنا سقوط تلك (شبهة التجسيم) فتأمل!!

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١١٦، وقريب من كلام الغزالي السابق ما ذكره ابن تيمية في الفتاوى ج٦، ص١٠٩ ، ١١٠.

(٣) أي التركيب.

في مسماه بطريق الأولى والأحرى، وإذا قيل مفتقر إلى نفسه لم يكن معناه أن نفسه تفعل نفسه فكذلك ما هو داخل فيها ولكن العبارة موهمة مجملة، فإذا فسر المعنى زال المحذور....»[1].

وبذلك يكون إلزام المتكلمين لابن تيمية بالتركيب إلزامًا لهم لا محالة ،فلا فرق بين صفة وصفة، ومن تأمل المسألة وجد أنها كلها تدور حول لازم المذهب،حتى اتهام الفلاسفة لمثبتة الصفات[2] ،فكلامهم يدور حول لازم المذهب أيضًا وقد سبق توضيح هذا الأصل.

وماذكرناه في بيان هذه الألفاظ يقال في لفظي المماسة والجلوس – طلبا للاختصار- وانظر تفصيل ابن تيمية وموقفه من هذه الألفاظ: مجموع الفتاوى (٥/ ٢٨٠) ودرء التعارض (٣/ ٣٤٠). والله الموفق.

---

(١) ابن تيمية،مجموع الفتاوى ج٦، ص١٠٩ ١١٠.

(٢) ناقش ابن تيمية الفلاسفة وألزمهم التركيب من خلال الصفات التي يثبتونها هم كالعاقل والمعقول والعقل، انظر ابن تيمية،مجموع الفتاوى ٦، ص٣٤٦.

المبحث الثالث

مفهوم التفويض عند السلف كما قرره المتكلمون وابن تيمية

قد يظن النظار لأول وهلة أن هذا المبحث ليس له علاقة بموضوع التجسيم فما شأن التفويض عند السلف بعقيدة التجسيم وموقف ابن تيمية منها؟ لابد للإجابة عن هذا السؤال أن نعرف الأحداث التي أدت إلى نشوء مذهب التفويض ؛ لنقف بعدها على أهمية هذا الموضوع لبحثنا(عقيدة التجسيم).

لا يخفى أن ابن تيمية يُعتبر أبرز من حمل لواء الرجوع للكتاب والسنة بفهم السلف من الصحابة وتابعيهم بإحسان ، وعلماء الملة الذين تلقتهم الأمة بالقبول والرضى، **ويصرح ابن تيمية بأن كل ما يعتقده مما تكلم به أو سطره في كتبه أنه موافق لمذهب السلف**، وإذا أخذنا مذهب الصفات تحديدًا نجد شيخ الإسلام يتحدى خصومه كما في مناظرة الواسطية أن يأتوا بحرف واحد خالف ابن تيمية السلف فيه، ولا يخفى أن مذهب شيخ الإسلام هو إثبات ما أثبته الله لنفسه من الأسماء والصفات: كالعلم والوجه واليد والبصر.

وهنا يعترض المتكلمون: على أن إثبات الصفات هو مذهب السلف، ويرفضوا أن يكون السلف أثبتوا هذه الإضافات على سبيل أنها صفات يُفهم معناه ، أو أنها على ظاهرها كما يقول ابن تيمية. والسؤال الذي ينهض هنا، فما هو اعتقاد السلف عندكم إن لم يكن هو التأويل ولا هو الإثبات كما يقول ابن تيمية؟ يقول المتكلمون: إن الاعتقاد الذي عند السلف إزاء هذه الإضافات هو التفويض.

حقيقة التفويض الذي ينسبه المتكلمون للسلف:

التفويض لغة يأتي على عدة معان:

منها: الرد إلى الشيء والتفويض في النكاح: التزويج بلا مهر [١]، وكذلك يأتي بمعنى التساوي [٢] والاختلاط [٣] وغيرها من المعاني... [٤]

أما في اصطلاح المتكلمين فيعني: «صرف اللفظ عن ظاهره مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يُترك ويُفوض علمه إلى الله تعالى، بأن يقول: الله أعلم بمراده» [٥].

وفي الحقيقة أن عدم التعرض لبيان المعنى المراد، ليس شيئًا مطردًا في كلام المتكلمين بمعنى أنهم وإن اتفق كلامهم على أنه لا يُخاض في معاني هذه الصفات، إلا أننا نلحظُ اختلافًا جوهريًا في نظرتهم إلى عدم الخوض في هذه المعاني وإليك بيان ذلك: نجد أبا محمد والد الإمام الجويني – رحمه الله – يعتبر نصوص الصفات **من قبيل الحروف المقطعة** معتبرًا أن ذلك طريق السلف بمعنى أننا لا ندرك من هذه الآيات التي سمّوها متشابهات – أي معنى – كما أننا لا ندرك من الحروف المقطعة أي معنى من المعاني [٦].

فنصوص الصفات لها معان لا نعرفها ولا ندركها ، وإنما نفوّض معناها ونكله إلى الله جل جلاله ، أما الخلق فلا يعلمون منها شيئًا، **وهذا ما نستطيع أن نلمحه [٧] من كلام بعض المتأخرين لفهم مذهب التفويض عند السلف.**

---

(١) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار،ج٤، ص٢٣٦،دار العلم للملايين – بيروت ط٤) ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م

(٢) المصدر السابق ج٤، ص٢٣٦

(٣) الجوهري،الصحاح ج٤، ص٢٣٦

(٤) الزَّبيدي،محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني،تاج العروس،(تحقيق مجموعة من المحققين دار الهداية ج٥، ص٧١)

(٥) عبد الحميد، محمد محي الدين، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، وهو حاشية على إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، (ص ١٢٨، دار العلم، حلب، ط١، ١٤١١هـ.)

(٦) انظر الزَّبيدي،محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين وبهامشه كتاب الإملاء عن إشكلات الإحياء ٢، ص١١٠،(دار الفكر).

(٧) أقول نلمحه: لأن الغالب على من كتب في هذا الباب أنه لا الفرق بين الذي ذكرناه من المعنى السابق للتفويض وما سنذكره من المعنى الآخر للتفويض: «وهو أن السلف يدركون لها معانٍ (وهي التي ساقها المؤولة) إلا أنهم لا يحددون واحدًا من هذه المعاني كما سيأتي!!

يقول د. عرفان عبد الحميد: «كانت النزعة الغالبة على أكثرهم «التوقف» في مسائل العقائد والاقتصاد في الجدل الديني وعدم الولوغ فيه والتسليم والتقليد لما ورد في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة... ومع سلامة هذه العقيدة وارتباطها باسم إمام أهل السنة أحمد بن حنبل، فإنها لم تستمر طويلًا ؛لأنها تتضمن: «**إحالات إلى مجهولات لا نفهم مؤادها ولا غايتها وهاجمها كثير من العلماء حتى اعتبرها ابن حزم الأندلسي»مدخلًا لطريق ينتهي بالتشبيه»**[1].

وهذه النظرة للصفات تقابلها نظرة أخرى تختلف عنها -بل تناقضها- حتى أن أصحابها رفضوا النظرة الأولى وردوها.

فهذا الإمام بدر الدين بن جماعة يرى أن التفويض معناه: القطع بأن ما لا يليق بجلال الله تعالى غير مراد **والسكوت عن تعيين المراد من المعاني بجلال الله تعالى، إذا كان اللفظ محتملًا لمعاني تليق بجلال الله تعالى**[2].

يقول ابن جماعة: «فقد بان بما ذكرنا أن حقيقة مذهب السلف **السكوت عن تعيين المراد من المعاني اللائقة بجلاله من ذلك اللفظ**،لا أن المراد معانٍ لا تفهم ولا تعقل»[3].

وهذا نص صريح في أن السلف فهموا أن لهذه النصوص معان معلومة فاليد مثلًا من معانيها القدرة والنعمة والقوة.... فالسلف يدركون من هذه الصفة معانٍ إلا **أنهم يتوقفون عن تحديد واحد من هذه المعاني بعينه**، فبات الفرق بين المفوضة والمؤولة أن الأولين لا يحددون للصفة أيًا من تلك

---

(١) عبد الحميد، د. عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، (ص ٢٠٦، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٤هـ)، وانظر كلام الزرقاني،محمد عبدالعظيم،مناهل العرفان(تحقيق أحمد شمس الدين،ط٢، ج٢ ص ٤٣٢ ٤٣٧)حيث ذكر أن العلماء قد اختلفوا في متشابه الصفات على ثلاثة مذاهب، وإذا تأملنا المذهب الثاني وهو مذهب المؤولة علمنا أنه يفهم من المذهب الأول والذي اعتبره مذهب السلف ما ذكرناه من معنى التفويض كما سبق.

(٢) ابن جماعة، إيضاح الدليل بقطع حجج أهل التعطيل، ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٣.

المعاني، والآخرون يحددون. وبناءً عليه نجد أن المدرسة الأشعرية تحاول أن تحتوي كلا الرأيين داخل المذهب، لا سيما وأن عددًا من أئمة المذهب كالجويني والغزالي – رحمهما الله- اختاروا التفويض في آخر حياتهما – حتى بات من المشهور في المذهب جواز اختيار[1] أي من المذهبين، قال صاحب الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيه أوله أو فوض ورم تنزيها

وإذا أمعنا النظر في كلا المفهومين السابقين للتفويض ونسبة ذلك للسلف ؛ نجد أنه لابد من طرح تساؤلات لا مفر منها: أولًا هل هنالك اتفاق على هذه المفاهيم للتفويض بحيث يكون اعتقاد التأويل أو التفويض على حد سواء جائز ولا بأس في المذهب الواحد؟.

أي المعنيين للتفويض كان مذهب السلف؟.

ما اللوازم التي تترتب على القول بالتفويض؟.

وأخيرًا ما الأدلة على صحة نسبة التفويض للسلف.

ابتداء نقول: لا يوجد بالطبع اتفاق على صحة مذهب التفويض حتى بين أرباب المذهب الكلامي وإليك بيان ذلك:

فهذا الإمام بدر الدين بن جماعة والذي سبق أن ذكرنا تجويزه لمذهب التفويض نجده يعترض على المعنى الأول الذي نقلناه عن أبي محمد الجويني – رحمه الله – يقول ابن جماعة: «**وبهذا يُردّ قول من قال: إن الوجه عبارة عن صفة لا ندري ما هي؟. وكذلك اليد والضحك وغيرهما من الصفات...**» ثم بين – رحمه الله – «أن هذه المعاني إن لم تكن معلومة ولا معقولة للخلق ، ولا لها موضع في اللغة استحال خطاب الله الخلق بها؛ لأنه يكون خطابًا بلفظ مهمل لا معنى له .وفي ذلك ما يتعالى الله عنه...»[2] .

---

(١) وإن كان هذا ليس مطردًا عند جميع أئمة المذهب وسيأتي ذلك.

(٢) ابن جماعة، إيضاح الدليل، ص ١٢٢.

وقد سبق وأن سطرنا استغرابًا لابد له من تفسير، وهو: ذكر الإمام ابن جماعة لعدة أوجه رجح من خلالها التأويل على التفويض ،حتى بالمعنى الذي يقول به هو وينسبه للسلف، وكان من أبرز هذه الأوجه الوجه الخامس حيث يقول: «إن السكوت مناقض لقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨] ﴿قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧] ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] ﴿لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩] ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥] ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] [(١)].»

فسبحان الله: كيف يكون التفويض معارضًا للقرآن بإقرار ابن جماعة – رحمه الله – ثم يكون حقًا يجوز للإنسان اعتقاده؟!

ثم يقول ابن جماعة: «ولو خاطب الله الخلق فيما يتعلق بذاته المقدسة وصفاته الكريمة بما لا يُفهم له معنى لكان منافيًا **لقوله تعالى**: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ و ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [(٢)].

والعجب لا ينتهي إذا علمنا أن الإمام ابن جماعة يتحدث عن التفويض بمعناه الذي ذكره هو– وينسبه للسلف–، واعتبره أحد قسمي الحق، فهل يعقل أن ما هو منافيًا للقرآن يكون حقًا؟!

وثانيًا: نقل الزبيدي في الإتحاف عن الإمام القشيري – رحمه الله – اعتراضًا لاذعًا على التفويض، فقال – رحمه الله–: «وكيف يسوغ لقائل أن يقول في كتاب الله ما لا سبيل لمخلوق إلى معرفته ولا يعلم تأويله إلا الله؟؟ أليس هذا من أعظم القدح في النبوات، وأن النبي صلى الله عليه وسلم ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى ودعا الخلق إلى علم ما يعلم...؟».

ثم يقول – رحمه الله –: « ونسبة النبي – صلى الله عليه وسلم– إلى أنه

(١) ابن جماعة،إيضاح الدليل، ص ١٢١.
(٢) ابن جماعة،إيضاح الدليل، ص ١٢٢.

دعا إلى رب موصوف بصفات لا تعقل: **أمر عظيم لا يتخيله مسلم فإن الجهل بالصفات يؤدي إلى الجهل بالموصوف**، وقول من يقول: استواؤه صفة ذاتية لا يعقل معناها، واليد صفة ذاتية لا يعقل معناها، والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها تمويه ضمنه تكييف وتشبيه ودعاء إلى الجهل... **وإن قال الخصم بأن هذه الظواهر لا معنى لها أصلًا فهو حكم بأنها ملغاة وما كان في إبلاغها إلينا فائدة وهي هدر، وهذا محال... وهذا مخالف لمذهب السلف القائلين بإمرارها على ظواهرها»**[1].

ويقول الجويني – رحمه الله–: « فإن قيل: هلا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، مصيرًا إلى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله، قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم، **وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم، وإن قطع باستحالة الاستقرار فقد زال الظاهر**، والذي دعا إليه من إجراء هذه الآية على ظاهرها لم يستقم له، وإذا أزيل الظاهر قطعًا فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول، مستقر في موجب الشرع، والإعراض عن التأويل حذارًا من مواقعة محذور **في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، واستزلال العوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون»**[2].

ولا يخفى أن القشيري والجويني – رحمهما الله – من أكابر أئمة الأشاعرة، فهل يقول منصف بعد هذه الصفات التي نعت بها القشيري التفويض حيث اعتبره: **من أعظم القدح في النبوات وأنه يؤدي إلى الجهل بالله تعالى**، نقول: هل يقول منصف: **أن مذهبا هذا وصفه(يستساغ الخلاف**

---

(١) الزبيدي،إتحاف السادة المتقين ٢، ص١١٠ ١١١، وانظر ما ذكره الإمام الرازي – رحمه الله – عن التفويض وما يلزم هذا المذهب، الرازي،محمد بن عمر مفاتح الغيب، ص(ج٢، ص٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت).

(٢) الجويني،الإرشاد، ص ٤١ ٤٢.

فيه) أو أن المسلم مخير بين اختياره وتركه؟!! وبذلك يُعلم أن جعل التفويض والتأويل مذهبان يجوز للعالم اختيار أحدهما أمر فيه بُعد عن الصواب بناء على قول أئمة الأشاعرة أنفسهم. والله أعلم.

ثانيًا: أي المعنيين كان مذهب السلف؟. وأتعجل لأقول: إن الأدلة التي ساقها من يحاول نسبة التفويض للسلف، تدل حسب فهم من يستدل بها على المعنى الأول من معاني التفويض، أي: أن آيات الصفات كفواتح السور لا يُفهم منها معنى، فخذ مثلًا استدلالهم بقول الإمام أحمد(نؤمن بها ولا كيف ولا معنى) وقوله: (لا نفسرها) فيقولون: هذا الإمام أحمد، إمام أهل السنة وهو من السلف، ينفي المعنى عن هذه الصفات إذًا فهي من قبيل فواتح السور التي لا ندرك لها معنى فإن أقرّ المتكلمون بنسبة هذا المعنى للسلف، فلا ريب أنهم سيقعون في موطن حرج ، حيث إن هنالك نصوصا صريحة واضحة لا مجال فيها للاحتمال(بل قائلها هم أولئك الأئمة الذين نقلوا عنهم نفي المعنى والتفسير عن هذه الصفات) يصرحون في هذه النصوص بإثبات المعاني للصفات بل وتفسيرها مما يقطع أنهم يفهمون المراد منها، وسنأتي لذلك بالتفصيل، ولكن نذكر هنا على وجه العجالة مثالًا واحدًا يقرب المقصود، يقول مجاهد وهو من أبرز علماء التابعين: (استوى على العرش) أي علا على العرش، وقال أبو العالية، استوى أي ارتفع[1]، - وهذا غيض من فيض كما سيأتي-، ونذكر هنا أن جلّ الأصوليين من الأشاعرة نفوا جواز أن يخاطبنا الله بما لا نفهمه -وقد سبق نقل ذلك- وكما نقلنا ذلك عن القشيري والجويني، بل يقول الإمام النووي: «أنه يبعد أن يخاطب الله عبادة بما لا سبيل إلى معرفته[2]، فإن قال قائل: إن نسبة

---

(١) البخاري،أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري ج٩، ص١٥٢ ، كتاب التوحيد، باب وكان عرضه على الماء.(محمد زهير بن ناصر الناصر،دار طوق النجاة ط، ص١ ١٤٢٢هـ)

(٢) النووي،ابوزكريا يحيى بن شرف بن مري شرح مسلم، (ج١٦، ص٢١٨، دار إحياء التراث، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ)

التفويض للسلف بمعناه الأول تحكُّم لا دليل عليه، بل نحن ننسب للسلف التفويض بمعناه الثاني: **وهو التوقف عن تحديد واحد من المعاني المؤولة لآية ما**، ومن غير أن نخوض في جدال مع هذا الرأي نثير التساؤل التالي: ما هذا العراك الشديد بين السلف من جهة وبين الجهمية والمعتزلة من جهة أخرى، حتى نجد أن بعض السلف كفّر الجهمية بناءً على إنكارهم الصفات ، فضلًا عن تضليلهم وتبديعهم وهجرهم ،كما هو مشهور في كتب العقائد وغيرها، فلو كانت المسألة مقتصرة على أن الجهمية أوجدوا معان[1] لهذه الصفات(والسلف لا يعدوا موقفهم أن توقفوا عن تحديد واحد من هذه المعاني طلبًا للسلامة ليس إلّا!! والدليل على أن موقف السلف من الجهمية لابد أن يُستهجن: أن المتكلمين جعلوا كلا المذهبين من الجائز انتحال أحدهما».

أفلا يرى القارئ المفضال أنه شتان بين رمي مذهب ما بالكفر والضلال ، وبين تجويز اختياره؟!. وهذا كله ونحن لم ندخل بعد إلى مناقشة أقوال السلف التي استدلوا بها؛ ليتضح لنا حقيقة مذهب التفويض الذي خدع به الكثير. والله أعلم.

أدلة المتكلمين الذين نسبوا عقيدة التفويض للسلف:

استدل المتكلمون بنصوص وردت عن بعض السلف من أبرزها: ما رواه اللالكائي[2] عن الوليد بن مسلم[3] قال: «سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي فيها

---

(١) ومن المشهور أن تأويلات الجهمية والمعتزلة بالنسبة للصفات الخبرية خاصة هي نفس تأويلات الأشاعرة خاصة المتأخرين منهم كما سبق أن فصلنا ذلك، ودوننا كتب العقائد التي نقلت كلام الجهمية والمعتزلة فلنقارنها بتأويلات المتكلمين، والله أعلم.

(٢) هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي أبو القاسم اللالكائي. حافظ للحديث من فقهاء الشافعية .توفي سنة ٤١٨هـ .الأعلام للزركلي ج٨ ص٨١.

(٣) الوليد بن مسلم الأموي بالولاء الدمشقي أبو العباس عالم الشام في عصره .تو في سنة ١٩٥.الأعلام للزركلي ج٨ ص ١٢٢.

الرؤية فقالوا: **أمرّوها بلا كيف**[1] ومن ذلك: ما وراه أحمد بن نصر قال: سمعت سفيان بن عيينة وأنا في منزله بعد العتمة، فجعلت ألح عليه في المسألة، فقال: دعني أتنفس، فقلت له: يا أبا محمد، إني أريد أن أسألك عن شيء؟ فقال لا تسأل، فقلت: لابد من أن أسألك، إذا لم أسألك فمن أسأل؟ فقال: هات سل، فقلت: كيف حديث عبيدة عن عبد الله، عن النبي – صلى الله عليه وسلم- أن الله عز وجل يحمل السموات على أصبع،والأرضين على أصبع، وحديث: أن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن، وحديث أن الله – عز وجل – يعجب، ويضحك، ممن يذكره في الآفاق؟

فقال سفيان: هي كما جاءت، نُقر بها، ونحدث بها بلا كيف»[2] **فاعتبر المتكلمون عبارة(أمرّوها) أنها تفويض من غير إدراك للمعنى.**

ومن أقوى ما يستدلون به في هذا الباب ما رواه الخلال بسنده عن حنبل قال: «سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى(إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء، وأن الله يرى، وإن لله يضع قدمه وما أشبهه، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها **ونصدق بها ولا كيف ولا معنى...**)[3].

فإذا اعتبرنا أن الإمام أحمد يقصد هنا تفويض المعنى فإن عبارته تكون **أقرب أن تحمل على المعنى الأول للتفويض وهو: عدم إدراك أي معنى للصفات مثل خواتم السور [ألم، ص]، بدليل قول: (ولا معنى) فنفى المعنى عن هذه الألفاظ**[4].

---

(١) اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور أبو القاسم،شرح أصول اعتقاد أهل السنة،(دار طيبة الرياض، ١٤٠٢ تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، ٣، ص٥٠٣.)

(٢) رواه الدراقطني بسنده، الدراقطني، أبو علي بن عمر، كتاب الصفات،(ص ١٦٨، تحقيق نشأت بن كمال المصري، مكتبة ابن تيمية، ط١، ٢٠٠٥ ١٤٢٥هـ،) وأورده الذهبي في السير، ٨، ص٤٦٦.

(٣) المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة ذم التأويل،(تحقيق بدر بن عبد الله البدر ص ٢٢، الدار السلفية، الكويت، ط، ١٤٠٦هـ، ص٣٩٧.)

(٤) انظر تعليق الكوثري على كتاب الأسماء والصفات (حاشية) ص٣٩٧.

ومما يستدل به من نسب التفويض للسلف، ما رواه اللالكائي عن محمد بن الحسن[١] – رحمه الله – قال: «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم– في صفة الرب عز وجل من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئًا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي – صلى الله عليه وسلم– وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أكتفوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا، **فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة لأنه قد وصفه بصفة لا شيء»**[٢].

ومن ذلك أيضًا ما رواه اللالكائي عن أبي عبيد القاسم بن سلام[٣] – رحمه الله – وقد ذكر عنده هذه الأحاديث: «ضحك ربنا عز وجل من قنوط عباده وقرب غيره» والكرسي موضع القدمين، وإن جهنم لتمتلئ فيضع ربك قدمه فيها» وأشباه هذه الأحاديث فقال أبو عبيد: هذه الأحاديث عندنا حق يرويها الثقات بعضهم عن بعض، إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرها، **قلنا ما أدركنا أحدًا يفسر منها شيئًا ، ونحن لا نفسر منها شيئًا ونصدق بها ونسكت»**[٤].

ومن العبارات التي يتعلقون بها: **لفظ السكوت حيث** أثر عن بعض السلف السكوت في نصوص الصفات، ومن ذلك ما رواه أبو القاسم الأصبهاني[٥] بسنده عن أشهب بن عبد العزيز قال: سمعت مالك بن أنس

---

(١) محمد بن الحسن بن فرقد من موالي بني شيبان أبو عبد الله إمام بالفقه وأصوله توفي سنة ١٨٩ هـ. الأعلام للزركلي ج٦ص٨٠.

(٢) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ٣، ص٤٣٢ ٤٣٣.

(٣) القاسم بن سلام الهروي الأزدي من كبار علماء الحديث والفقه .توفي سنة ٢٢٤هـ.الأعلام للزركلي ج٥ ص ١٧٦

(٤) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ٣، ص٥٢٦.

(٥) عبد الواحد بن أبي المطهر القاسم بن الفضل الأصبهاني .توفي سنة ٦٠٥ هـ . سير أعلام النبلاء ج٤١ص٤١١.

يقول: إياكم والبدع، فقيل يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان[1].

وقبل مناقشة هذه الأقوال المروية عن السلف لا أتردد أن أقول: إن كل من نسب التفويض للسلف مستندًا إلى الأقوال السابقة لا يخرج عن حالين:

الأول: إما أنه قد تلقف هذه الأقوال عمن يقلدهم من غير تمحيص أو تدقيق، فهم فضلًا عن أن يكون – هذا الصنف– قد خبر مذهب السلف أو استوعب النصوص الواردة عنهم، إذ لو فعل ذلك لتوقف وتريّث – على أقل تقدير– لأنه سيفاجئ بنصوص وافرة جُمعت في مجلدات كبار– وغيرما مصنف– تخالف وتناقض ما فهمه هو من هذه العبارات التي ظن من خلالها أن السلف لا يدركون أي معنى لهذه الصفات[2].

الثاني: وهم من يعرف عبارات السلف في الإثبات المجمل والمفصل، ثم وقف على أمثال العبارات التي ذكرناها فتوهم أنها تفيد تفويض المعنى، وأغمض عينيه عن الكم الهائل من روايات الإثبات **والتي تفيد قطعًا –دون أدنى احتمال– أن السلف فهم هذه المعاني** وآمنوا بها ووصفوا الله بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تشبيه ولا تعطيل. ثم لم يكلفوا أنفسهم أن يحاولوا الجمع بين هذه الروايات **على فرض وجود التعارض، أو حتى يرجحوا بينها وإنما تعلقوا بأمثال تلك الروايات – والتي لن يلبثوا حتى تكون سرابًا –بالنسبة لما توهمته أذهانهم– وكأن السلف لم ينطقوا بغيرها، ولا شك أن هذا نقص وخلل في تتبع الطرق العلمية الموصلة على الحق بإذن الله.**

---

(١) الأصبهاني، إسماعيل بن محمد التيمي،الحجة في بيان المحجة،(تحقيق محمد ربيع المدخلي، ومحمد أبو رحيم ج١، ص١٠٤، دار الهداية، الرياض، ط١، ١٤١١هـ.)

(٢) فضلًا عن أن يدرك هذا الصنف الفهم الصحيح لهذه الروايات من كلام السلف أنفسهم بل من كلام الأئمة أنفسم الذين نُقل عنهم هذه الروايات – كما سنوضحه إن شاء الله.

ولا شك أن كلا الحالين أحلاهما مر، فإن كنت تدري فتلك مصيبة، وإن كنت لا تدري فالمصيبة أعظم.

ولنشرع في مناقشة تلك العبارات التي توهموا فيها التفويض:

أولًا: (أمرّوها كما جاءت بلا كيف)

وبتأمل هذا الأثر وما دار في معناه نجد أنه حجة على المفوضة لا لهم، إذ لا شك أن هذه النصوص جاءت ألفاظًا دالة على معاني، وأهم من ذلك أنها جاءت على ظاهرها، وهذا ما يتفق عليه، كل الفرق - الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأثر-، فالكل متفق على أن هذه النصوص جاءت على ظاهرها[1] فلمّا قالوا: أمرّوها: أي أثبتوها وأقروها، وهم بذلك يردّون على الجهمية الذين لم يقبلوا معاني هذه النصوص ولم يقروها بها.

ثم لا ننسى أن من نسب التفويض للسلف، قالوا: أن السلف متفقون على نفي ظواهر هذه النصوص التي تفيد عندهم وعند السلف - كما ظنوا- التشبيه والتجسيم[2]، وبذلك تصبح عبارة(أمروها كما جاءت) تدينهم هم! ويفهم منها نقيض مرادهم لأنهم هم أنفسهم يقرون أن هذه النصوص جاءت على ظاهرها ؛ ولذا هم حريصون أشد الحرص على نفي هذا الظاهر، فكيف يقول السلف بعد ذلك(أمروها كما جاءت)!!، ثم أليس هذه الألفاظ جاءت دالة على معاني، فكيف لم يفهموا المعنى ثم يقولون :أمروها كما جاءت ؟. (وهي قد جاءت لها معاني)!!.

ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه – على ما يليق

---

(١) على اختلاف بينهم ما المراد بالظاهر؟!!

(٢) قال ابن جماعة: فالصفتان قاطعان بأن ما لا يليق بجلال الله تعالى من صفات المحدثين غير مراد..) إيضاح الدليل، ص ٩٣، وقال عبد السلام اللقاني في شرحه (على جوهر التوحيد): «(ورم): أي أقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى «تنزيهًا »: له تعالى عما لا يليق به فالسلف ينزهونه سبحانه عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال»إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد، ص ١٣١ ١٣٢.

بالله- لما قالوا: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ولما قالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلومًا بل مجهولًا بمنزلة حروف المعجم، ثم لا يحتاج بعدها إلى نفي علم الكيفية؛ لأننا لم نفهم من هذا اللفظ أي معنى ابتداءًا فمن القصور الذي ينزه عنه من هم دون السلف بمراحل أن ينفوا الكيف عن شيء لم يدركوا معناه أصلًا ، وكان الأولى بهم حسب فهم المتكلمين أن ينفوا الظاهر، الذي نشبت من أجله هذه الاختلافات والصراعات!! وأيضًا قولهم: أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي فإنها جاءت ألفاظًا دالة على معاني، فلو كانت دلالتها منتفية – وهذا ما ينسبه المتكلمون للسلف- لكان الواجب أن يقال: أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد ،أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة.(وحينئذ فلا تكون أُمرت كما جاءت ولا يقال حينئذ بلا كيف، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول[1]. والحق أن هذا لازم لمن نسب التفويض للسلف لا محالة!!).

والذي يؤكد أن عبارة السلف السابقة مُحكمة لا تدل على المعنى الذي أراده المتكلمون: أنهم استعملوا قريبًا من هذه اللفظة في غير نصوص الصفات مما يتفق المتكلمون أن معناه معلوم غير مجهول- كأحاديث نفي الإيمان- عن بعض الناس بسبب المعاصي، وأحاديث والرؤية والقدر، ومن ذلك قول الإمام أحمد في رسالة(السنة) برواية الإصطرخي: «... والكف عن أهل القبلة ولا نكفر أحدًا منهم بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بعمل، إلا أن يكون في ذلك حديث، فيروى الحديث كما جاء وكما روي وتصدقه وتقبله(وتعلم أنه كما روي)، نحو ترك الصلاة، وشرب الخمر وما أشبه ذلك»[2].

---

(١) انظر، مجموع الفتاوى، ج٥، ص٤١ ٤٢.

(٢) الشيباني،أبو عبدالله أحمد بن حنبل، كتاب السنة المطبوع مع الرد على الجهمية والزنادقة،(تصحيح وتعليق إسماعيل الأنصاري، ص ٧٢، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.)

فقولهم(أمروها كما جاءت) هو نفسه(فيروى الحديث كما جاء...).

وكذلك ما جاء في رسالة السنة التي رواها عبدوس بن مالك العطار: قال: «ومن السنة اللازمة التي من ترك منها خصلة لم يقبلها ويؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر بخيره وشره، والتصديق بالأحاديث فيه والإيمان بها، لا يقال: لِمَ ولا كيف؟ إنما هو التصديق والإيمان، ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله، فقد كفى ذلك وأحكم له، فعليه الإيمان به والتسليم له مثل حديث **الصادق المصدوق، ومثل ما كان مثله في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلها**، وإن نبت عن الأسماع، واستوحش منها المستمع، فإنما عليه الإيمان بها، ولا يرد منها حرفًا واحدًا وغيرها من الأحاديث المأثورات عن الثقات... إلى أن قال عن حديث الرؤية: والحديث **عندنا على ظاهره كما جاء عن النبي – صلى الله عليه وسلم- والكلام فيه بدعة، ولكن نؤمن به كما جاء على ظاهره ،ولا نناظر فيه أحدًا**، والإيمان بالميزان يوم القيامة كما جاء...»[1].

«فهذا إمام أهل السنة – أحمد بن حنبل- يسوق الكلام في نصوص الوعيد والقدر والصفات والقيامة سوقًا واحدًا ،يروي الأحاديث كما جاءت على ظاهرها الذي دلت عليه، ومعلوم **أن أهل السنة يثبتون المعنى الذي دلت عليه نصوص الوعيد والقدر وأخبار القيامة ولا يفوضون معانيها فكذلك الحال في نصوص الصفات**»[2].

ثانيًا: نفي المعاني عن النصوص:

وهذه الروايات من أبرز ما يستدل به المتكلمون على مفهومهم لمذهب السلف.

---

(١) ابن أبي يعلى،أبو الحسين محمد بن محمد (المتوفى: ٥٢٦هـ)، طبقات الحنابلة، ج١، ص١٧٩- ١٨٠، ترجمة عبدوس بن مالك العطار (المحقق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ١٥٦.

(٢) القاضي، د. أحمد بن عبد الرحمن،مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، (ص ٧٢، دار ابن الجوزي، ط٢، ص١٤٢٤هـ)، وهي رسالة قيمة في بابها.

فهاهم السلف ينفون المعاني عن نصوص الصفات صراحة.

والحق أن من استدل بمثل هذه الرواية تحديدًا جمع بين أمرين الأول منها تولد من الثاني!!

أولًا: الجهل بمعرفة السلف ومقصودهم بالمعنى المنفي. والثاني: عدم إدراكهم فضلًا عن إحاطتهم بمذهب السلف وإليك البيان:

أولًا: أن الإمام أحمد – رحمه الله – قال: نؤمن بها ونصدق بها، هل يكون إيمان وتصديق بمجاهيل لفظية ، وعبارات خالية من المعاني؟!.

ثانيًا: أنه قابل الإثبات بها يخالفه من الطرائق الباطلة فقال(ولا كيف ولا معنى): فقوله (لا كيف) ردٌّ على المشبهة الذين أثبتوا كيفيات معهودة في الذهن من صفة المخلوقين، وقوله (لا معنى) ردٌّ على المعطلة الذين ينفون المعنى الصحيح ويستبدلونه بمعان مختلفة[1].

* فإن قيل:(إن حمل نفي المعنى في كلام الإمام أحمد) على المعاني التي قالتها الجهمية تحكم لا دليل عليه؟.

نقول: بل عليه كذا دليل، ومنها:

أن تتمة كلام الإمام أحمد – نفسه- يوضح المراد حيث قال: «... ولا نرد منها شيئًا، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح ، ولا نرد على رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ولا يوصف الله – تعالى- بأكثر مما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله – صلى الله عليه وسلم - بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١] **ولا يبلغ الواصفون صفته، وصفاته منه ولا نتعدى في ذلك، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت»**[2].

فقول الإمام أحمد: (وصفاته منه)(ونَصفه كما وصف نفسه)(ولا نزيل

(١) القاضي، مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، ص ٧٤.

(٢) ابن قدامة: ذم التأويل، ص ٢٢.

عن صفة من صفاته) **أدلة قاطعة على أن الإمام فهم المراد من هذه الألفاظ وإلا فكيف عرف أنها صفات؟!** بل أكد أنها صفاته وأنها منه؟ فهل يقول منصف بعد ذلك: إن الإمام أحمد لا يفهم من هذه الألفاظ أيَ معنى؟

قال الإمام الترمذي في سننه«تأولت الجهمية هذه الآيات **ففسروها على غير ما فسر أهل العلم**، وقالوا: إن معنى اليد القوة»[1]. وهذا نص صريح على أن أهل العلم كانوا يفسرون آيات وأحاديث الصفات، ونصٌ أيضًا على أن الجهمية يضعون لهذه الصفات معانٍ، وهذه المعاني هي التي نفاها السلف.

ومثل هذا لم يفت أبا العباس – رحمه الله تعالى- يقول ابن تيمية: «والمتسبون إلى السنة من الحنابلة وغيرهم، الذين جعلوا لفظ التأويل يعم القسمين يتمسكون في كلام الأئمة في المتشابه، مثل قول أحمد في رواية حنبل: «ولا كيف ولا معنى» ظنوا أن مراده أنّا لا نعرف معناه، **وكلام أحمد صريح بخلاف هذا في غير موضع، وقد بين أنه إنما ينكر تأويلات الجهمية ونحوهم، الذين يتأولون القرآن على غير تأويله ،وصنّف كتابه في«الرد على الزنادقة والجهمية فيما أنكرته من متشابه القرآن وتأويله على غير تأويله»** فأنكر عليهم تأويل القرآن على غير مراد الله ورسوله ، وهم إذا تأولوه يقولون: معنى هذه الآية كذا، والمكيفون يثبتون كيفية ، يقولون: إنهم علموا كيفية ما أخبر به من صفات الرب، فنفى أحمد قول هؤلاء وقول هؤلاء، قول المكيفة الذين يدعون أنهم علموا الكيفية، وقول المحرفة الذين يحرفون الكلِم عن مواضعه، يقولون معناه كذا وكذا»[2].

وننبه إلى أن بعض السلف قد يطلقون نفي المعنى ويريدون به الكيف،

---

(١) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى،الجامع الصحيح سنن الترمذي ٣، ص٥٠ تعليقا على حديث رقم ٦٦٢. (دار إحياء التراث العربي بيروت تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون)

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٧، ص٣٦٣ ٣٦٤، وممن أثبت صحة نسبة كتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد، الحافظ ابن حجر – رحمه الله ،انظر فتح الباري، ١٣، ص٤٩٣.

يوضحه ما رواه الأصبهاني بسنده عن جرير بن عبد الله – رضي الله عنه – في الرؤية وقول الرسول – صلى الله عليه وسلم–: «إنكم تنظرون إلى ربكم كما تنظرون إلى القمر ليلة البدر» فقال رجل في مجلس يزيد بن هارون الواسطي – أحد رواة الحديث–: «يا أبا خالد، **ما معنى هذا الحديث؟** فغضب وحرد، وقال: ما أشبهك بصبيغ وأحوجك إلى مثل ما فعل به، ويلك، **من يدري كيف هذا؟** ومن يجوز له أن يجاوز هذا القول الذي جاء به الحديث، أو يتكلم فيه بشيء من تلقاء نفسه إلا من سفه نفسه، واستخف بدنه، إذا سمعتم الحديث عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم– فاتبعوه ولا تبتدعوا فيه، فإنكم إن اتبعتموه ولم تماروا فيه سلمتم، وإن لم تفعلوا هلكتم».

وسأختم بنموذج يوضح ما ذكرناه:

الإمام ابن قدامة المقدسي[1]– رحمه الله – ممن يستخدم لفظ (نفي المعنى) عن نصوص الصفات، يقول – رحمه الله –: «بل أمروها كما جاءت وردوا علمها إلى فاعلها ومعناها إلى المتكلم بها... واعلموا أن المتكلم بها صادق ولا شكّ في صدقه، فصدقوه ولم يعلموا حقيقة معناها».

فالذي يكتفي بهذا النص يظن أن الإمام ابن قدامة **أراد نفي المعنى والمفهوم عن هذه النصوص**، وأكتفي بنص آخر للإمام نفسه يوضح مراده وغايته، يقول – رحمه الله –: «فإن قيل فقد تأولتم آيات وأخبارًا فقلتم في قوله – تعالى–: «وهو معكم أين ما كنتم» أي بالعلم، ونحو هذا من الآيات والأخبار فيلزمكم ما لزمنا، قلنا: نحن لم نتأول شيئًا، **وحمل هذه اللفظات على هذه المعاني ليست بتأويل؛ لأن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ بدليل أنه المتبادر إلى الإفهام منها، وظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أم مجازًا»**[2].

---

(١)عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي توفي سنة ٦٨٢هـ ،الأعلام للزركلي ج٣ ص٣٢٩.

(٢) ابن قدامة،ذم التأويل، ص ٤٥.

فقوله: «وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ....»، يقطع جهيزة كلِّ خطيب، إذا أنه من المسلَّم عند المتكلمين سلفًا وخلفًا: **أن ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة منتفية، بل عدّها السنوسي وغيره من أصول الكفر!! أما ابن قدامة فيثبت ظواهر هذه النصوص فضلًا عن إثبات معانيها كما هو واضح في هذا النص مما يؤيد صحة ما ذكرناه، والله أعلم.**

ثالثًا: ما روي عن السلف من نفي التفسير لنصوص الصفات:

إذا تأملنا مرويات السلف في هذا الباب نجد أنهم أرادوا«بالتفسير» في الآثار التي سبق نقلها أحد معنيين:

التحريف المعنوي: وهي التفاسير المبتدعة التي ادّعاها الجهمية

أو التكييف: الذي يقول به أهل التمثيل[1].

ومن الأدلة على ذلك: ما رواه الدارقطني[2]عن أبي عبيد القاسم بن سلام – رحمه الله– أنه قال: «هذه أحاديث صحاح، حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيه، **ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه وكيف ضحك قلنا: لا يفسر هذا ولا سمعنا أحدًا يفسره**[3]».

وهذا واضح من أن المقصود من نفي التفسير عندهم **نفي الكيفية.**

وكذلك روى الدراقطني عن سفيان بن عيينه – رحمه الله – أنه قال: «**كل ما وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره لا كيف ولا مثل**»[4].

ففي هذا النص إثبات للتفسير وهو الظاهر من النص(فقراءته تفسيره) وفي المقابل نفي للكيف والمثل.

---

(١) القاضي، مذهب أهل التفويض، ص ٨٠.

(٢)علي بن عمر بن أحمد بن مهدي ابو الحسن الدارقطني الشافعي توفي سنة ٣٨٥ هـ .الأعلام للزركلي .ج٤ ص ٣١٤ .

(٣) الدارقطني،كتاب الصفات، ص١٦٠

(٤) الدارقطني،كتاب الصفات، ص ١٦٦

أما المعنى الثاني للتفسير: فهو تفسيرات الجهمية الباطلة، فهذا أيضًا من المعاني التي أطلق عليها السلف اسم التفسير – كما كانت تسميه الجهمية- وعليه نفوا هذه التفسيرات ودليل ذلك ما نقله أبو يعلى عن الأثرم أنه قال: «حدث محدث وأنا عنده[1] بحديث: « يضع الرحمن قدمه فيها» وعنده غلام فأقبل على الغلام فقال: إن لهذا تفسيرًا، فقال أبو عبد الله: انظر إليه كما تقول الجهمية سواء»[2]،

فالمقصود بالتفسير المنفي هنا(تفسير الجهمية) ومما يؤكد أن السلف أرادوا بالتفسير المنفي(التفسير المذموم) أنهم استعملوا ذلك أي(منع التفسير) في غير باب الأسماء والصفات مريدين بذلك منع التفسير المذموم الصارف للنص عن ظاهره قطعًا ، وليس تفويض النص والجهالة بدلالته»[3]:

ومن ذلك: ما جاء في رسالة السنة برواية عبدوس بن مالك العطار عن الإمام أحمد، وفيها: (وهذه الأحاديث التي جاءت: «ثلاث من كن فيه فهو منافق»، هذا على التغليظ، **نرويها كما جاءت ولا نفسرها**، وقوله: «لا ترجعوا بعدي كفارًا ضلالًا يضرب بعضكم رقاب بعض»، ومثل: «سُباب المسلم فسوق وقتاله كفر»، ومثل: «من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما»، ومثل: «كفرٌ بالله تبرؤ من نسب وإن دق»، ونحوه من الأحاديث مما قد صح وحُفظ، فإنا نسلم له ، وإن لم يعلم تفسيرها، ولا يتكلم فيه، ولا يجادل فيه، ولا تُفسر هذه الأحاديث إلا مثل ما جاءت، ولا نردها إلّا بالحق منها»[4].

---

(١) أي الإمام أحمد بن حنبل.

(٢) الفراء، لأبي يعلى محمد بن الحسين، إبطال التأويلات لأخبار الصفات: ، (تحقيق محمد بن حمد النجدي، ص ٧٥، مكتبة دار الإمام الذهبي للنشر والتوزيع، الكويت، ط١- ١٤١٠هـ.)

(٣) انظر القاضي، مذهب أهل التفويض، ص ٨١ ٨٢.

(٤) اللالكائي،شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج١، ص١٦٣ ١٦٤، وساق اللالكائي بسنده (مثل هذا الكلام) عن الإمام علي بن المديني – رحمه الله – ج ١، ص١٧٠.

فهل يقول عاقل إن السلف لم يفهموا من هذه النصوص أيّ معنى ، وإنهم لم يفسروها لأنهم جهلوا معانيها؟! فهذا لا يقوله حتى المتكلمون الذين ينسبون مذهب التفويض للسلف، مع أن الإمام أحمد في النص السابق نفى التفسير عن هذه النصوص؛ فلا شك إذًا أنه يقصد بمنع التفسير عن هذه النصوص ما ذهبت إليه المرجئة والوعيدية – الخوارج والمعتزلة- من حمل هذه النصوص وتفسيرها بمعانٍ باطلة؛ فذلك هو التفسير الممنوع، **وعليه يحمل ما ورد على ألسنة بعض السلف من نفي التفسير لنصوص الصفات. والله أعلم.**

ومما يزيد هذا الرأي قوة إن إثبات التفسير لهذه النصوص جاء على لسان السلف وبخاصة الإمام أحمد، يقول – رحمه الله – في رسالة السنة برواية عبدوس بن مالك: «ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله فقد كُفي ذلك وأُحكم له، فعليه الإيمان به والتسليم له، مثل حديث الصادق المصدوق، ومثل ما كان مثله في القدر ومثل أحاديث الرؤية كلها»[1].

يقول د. أحمد القاضي: «فهذا نص في إثبات التفسير الذي هو بيان المعنى من الناحية اللغوية ،وإشعار بأنه قد يشتبه على بعض الناس اشتباهًا إضافيًا، أما من حيث الجملة **فهو محكم معلوم المعنى ، ولا يمكن أن يكون مجهولًا لدى كافة الأمة**»[2].

رابعًا: أما ما ورد عن بعض السلف(نصدق بها ونسكت)(ولكن أفتوا بها في الكتاب والسنة ثم سكتوا)، فهو محمول قطعًا على ما ذكرناه في النهي عن التفسير ونفي المعاني، أي المعاني الباطلة، التي جاءت بها الجهمية لهذه النصوص، لذا فهم سكتوا عن هذه المعاني الباطلة بدليل قوله: «ولكن أفتوا بها في الكتاب والسنة»، فما هو الذي في الكتاب والسنة؟؟ **أليس الظواهر**

---

(١) اللالكائي،شرح أصول اعتقاد أهل السنة ج١، ص ١٥٦، و ابن أبي يعلى،طبقات الحنابلة ١، ص١٧٩.

(٢) القاضي،مذهب أهل التفويض، ص ٨٣ ٨٤.

التي أجمع المتكلمون على أنه يجب نفيها! وهذه قضية نستطيع من خلالها حسم جزء كبير من هذا الخلاف كما سيأتي.

وقبل أن نسوق النصوص القاطعة على إثبات السلف للصفات مع فهم معانيها أختم بهذا النص فيما يتعلق(بلفظ السكوت) ، حيث إن السلف قد ساقوا هذا اللفظ في غير باب الصفات أيضًا، مما يؤكد ما ذكرناه، يقول الإمام أبو محمد الحسن بن علي البربهاري[1] في باب القدر: «فعليك بالتسليم والإقرار والإيمان واعتقاد ما قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم- في جملة الأشياء واسكت عما سوى ذلك»[2]؛ فإن لم يقتنع القارئ الكريم بكل ما سبق، فهذه باقة من النصوص التي يثبت السلف فيها الصفات لله تعالى إجمالًا وتفصيلًا، ومن تأمل هذه النصوص سيقطع حتمًا ببطلان التفويض فضلًا عن نسبته للسلف!![3]. ما وصلنا عن السلف من نصوص وأثار في باب الأسماء والصفات كثيرة وكثيرة جدا ولو أردنا تتبع ذلك لطال المقام، لذا سنحاول هنا نقل بعض النصوص- إنشاء الله-. (والله الموفق). إن من المسلمات التي يجب التزامها في مذهب التفويض أن هذه النصوص يجب نفي ظاهرها ، وظاهرها **بلا شك أنها صفات**. فإذا أثبتناها على أنها صفات، فمعنى ذلك أننا فهمنا معناها ، وإلا فكيف عرفنا أنها صفات – وهذا مناقض مناف لمذهب التفويض جملة وتفصيلا-.

فذا جاءنا قول عالم ما وهو يستدل بقول الله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص : ٧٥] على أن لله صفة اليد، فلا شك أنه فهم

---

(١) الحسن بن علي بن خلف البربهاري شيخ الحنابلة في وقته . توفي سنة ٣٢٩هـ .الأعلام للزركلي ج ٢ ص٢٠١ .

(٢) البربهاري، الحسن بن علي، شرح السنة،(تحقيق محمد سعيد سالم القحطاني، ص ٣٦، دار ابن القيم، ص الدمام، ط١ ، ص١٤٠٨).

(٣) مما يد فعنى أن أزعم: أن مذهب التفويض قائم على تخيلات تمخضت من خلال أزمات ومآزق قد لزمت المذهب الكلامي، وكان لابد من إيجاد حل لهذه الأزمات، فجاءت هذه التبريرات التي سميت تفويضًا!!

معنى (بيدي) وإلا فكيف عرف أنها صفة.

والأهم من ذلك أن المتكلمين اعتبروا هذا هو الظاهر من الآية وهم ينفون ذلك وينسبون للسلف نفي ذلك. فكان الأجدر بعلماء السلف - المفوضة - أن ينفوا أولا وأخيرًا أن تكون هذه صفة؛ لأنهم إن لم يفعلوا ذلك؛ فكأنه يقرّ بالظاهر. وهذا يتناقض مع التفويض [1]. إذًا فمجرد إثبات السلف لهذه الألفاظ على أنها صفات الله، معنى ذلك - بلا شك- أنهم أدركوا منها معنى ، وهذا مناقض للتفويض،أضف **إلى ذلك أنه كان من الواجب المحتم عليهم لو أنهم لم يدركوا معنى لهذه الألفاظ أن ينفوا أن تكون هذه صفات لله تعالى، بل يتحتم عليهم أيضًا أن يبينوا أن ظاهرها غير مراد، وهذا أدنى متطلبات(التفويض)،** فكيف وقد وجدنا السلف على النقيض من ذلك!! **فهم في خضم صراعهم مع الجهمية ،نجدهم يثبتون هذه الصفات، وينفون علمهم بالكيفية، فلو كانوا لا يدركون معانٍ لهذه الألفاظ فما الداعي أن ينفوا الكيف عنها؟ فنفي الكيف لا شك أنه يكون لما فهم معناه ومقصده. في ضوء ذلك يجب أن نفهم نصوص السلف ومروياتهم في هذا البيان. والله اعلم.**

الإمام مالك بن أنس [2] - رحمه الله تعالى:

أخرج أبو نعيم عن جعفر بن عبد الله قال: «كنا عند مالك بن أنس فجاءه رجل فقال: يا أبا عبد الله، ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟

---

(١) لاشك أن الإشكال مع سماه المتكلمون (ظاهر الصفة) إنما هو نتاج فهمهم لهذا الظاهر، حيث إنهم اعتبروا أن الظاهر (من إثبات صفة اليد) هو الجارحة أو العضو كما في المخلوق، وهذا مناقض لمفهوم ابن تيمية لظاهر الصفة، حيث إنه يثبت الصفات على ظاهرها مع تنزيه الله تعالى عن صفات المحدثين (ليس كمثله شيء) فإن قيل: إن ذلك لا يتصور! قلنا: مشكلتكم إنما هي في فهمكم (لظاهر الصفة) فلا تلزموا الآخرين بما عدنكم من إشكال !! ثانيا: كما أنكم أثبتم العلم والقدرة والحياة على ظاهرها فأثبتوا اليد والوجه ...كإثبات تلك حذو القذة بالقذة...

(٢) مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري أبو عبد الله إمام دار الهجرة وعالم المدينة .توفي سنة ١٧٩ هـ، ج٥ ص٢٥٧.

فما وجد مالك من شيء ،ما وجد من مسألته، فنظر إلى الأرض، وجعل ينكت بعود في يده علاه الرحضاء – يعني العرق- ثم رفع رأسه ورمى بالعود، وقال: الكيف منه غير معقول، **والاستواء منه غير مجهول**، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأظنك صاحب بدعة وأمر به فأخرج)[1].

الإمام الشافعي – رحمه الله-:

جاء في جزء الاعتقاد المنسوب له – رحمه الله – من رواية أبي طالب العشاري[2].

قال ما نصه: «وقد سئل عن صفات الله عز وجل، وما ينبغي أن يؤمن به، فقال: «لله تبارك وتعالى أسماء وصفات، جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه – صلى الله عليه وسلم – أمته، لا يسع أحدًا من خلق الله عز وجل قامت لديه الحجة أن القرآن نزل به، وصح عنده قول النبي – صلى الله عليه وسلم- فيما روى عنه العدل خلافه، فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه، فهو كافر بالله عز وجل، فأما قبل ثبوت الحجة عليه من جهة الخبر؛ فمعذور بالجهل، لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل، ولا بالدراية والفكر، **ونحو ذلك إخبار الله**

---

(١) الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله،حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ٦، ص٣٢٥ ٣٢٦ ، ط (دار الكتاب العربي بيروت ، صط٤، ص١٤٠٥هـ) وأخرجه أيضًا الصابوني في عقيدة السلف أصحاب الحديث(ت ٤٤٩هـ) ص ١٧ ١٨،(الدار السلفية، الكويت، ط١، ص١٣٩٧هـ). من طريق جعفر بن عبد الله عن مالك،وابن عبد البر في التمهيد ٧، ص١٥١؛ من طريق عبد الله بن نافع عن مالك والبيهقي في الأسماء والصفات، ص ٤٠٧، من طريق عبد الله بن وهب عن مالك قال الحافظ ابن حجر في الفتح ١٣، ص٤٠٦، ٤٠٧، إسناده جيد وصححه الذهبي في العلو، ص ١٠٣.

(٢) هو محمد بن علي العشاري شيخ صدوق معروف وقد تفرد برواية هذا الجزء وهو مما أدخل عليه فحدث به بسلامة باطن. قاله الذهبي في الميزان ٣، ص٦٥٦، لكن اعتمد غير واحد من السلف ما هو مثبت في هذه العقيدة كالموفق بن قدامة في كتاب ذم التأويل، ص ١٢٤، وابن أبي يعلى في الطبقات ١، ص٢٨٣، وابن القيم في اجتماع الجيوش، ص ١٦٥، والذهبي نفسه في السير ١٠، ص٧٩، ثم إن هذه الرسالة التي سأنقلها بنصها قد قرئت على الإمام الحافظ ابن تصر الدمشقي ونقلها جميعها ابن أبي يعلى في الطبقات.

عز وجل أنه سميع وأن له يدين بقوله عز وجل: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة : ٦٤] وأن له يمينًا بقوله عز وجل ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] وأن له وجهًا بقوله عز وجل: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]. وقوله: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

وأن له قدمًا بقوله – صلى الله عليه وسلم-: «حتى يضع الرب عز وجل فيها قدمه» يعني جهنم، لقوله – صلى الله عليه وسلم- للذي قتل في سبيل الله عز وجل أنه: «لقي الله عز وجل وهو يضحك إليه»، وأنه يهبط كل ليلة إلى السماء الدنيا، بخبر رسول الله – صلى الله عليه وسلم- وأنه ليس بأعور لقول النبي –صلى الله عليه وسلم- إذ ذكر الدجال فقال: «إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور»، وأن المؤمنين يرون ربهم عز وجل يوم القيامة بأبصارهم كما يرون القمر ليلة البدر وأنه له أصبعًا بقوله – صلى الله عليه وسلم-«ما من قلب إلا هو بين أصبعين من أصابع الرحمن عز وجل» وإن هذه المعاني التي وصف الله عز وجل بها نفسه، ووصفه بها رسوله – صلى الله عليه وسلم- لا تدرك حقيقتها تلك بالفكر والدراية، ولا يكفر بجهلها أحد إلا بعد انتهاء الخبر إليه به، وإن كان الوارد بذلك خبرًا يقوم في الفهم مقام المشاهدة في السماع؛(وجبت الدينونة) على سامعه بحقيقته و الشهادة عليه، كما عاين وسمع من رسول الله – صلى الله عليه وسلم-، **ولكن نثبت هذه الصفات، وننفى التشبيه كما نفى ذلك عن نفسه تعالى ذكره فقال:** ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١] [١].

الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله –:

---

(١) نقل الخميس،أ د. العلامة محمد بن عبد الرحمن في رسالته القيمة أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة نصّ هذا الاعتقاد من نسخة مصورة من أصل خطي محفوظ في المكتبة المركزية بجامعة ليدي بهولندا، انظر أصول الدين عند أبي حنيفة، ص ٣٩، (دار الأصمعي، الرياض،ط٢، ص١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.)

وما نقل عنه في هذا الباب كثير وللاختصار نحيل إلى كتابه(الرد على الجهمية والزنادقة) ففيه الغنية والكفاية في هذا الباب.

وممن نقل مذهب السلف أبو منصور معمر بن أحمد الأصبهاني ت ٤١٨هـ، فقد نقل وصيته أبو القاسم التيمي الأصبهاني، وقد ذكر في آخرها طبقات التابعين وأتباعهم من السلف الصالح، وذكر المصنفين في السنة ثم قال: «فاجتمع هؤلاء كلهم على إثبات هذا الفصل من السنة، وهجران أهل البدعة والضلالة والإنكار على أصحاب الكلام والقياس والجدال وأن السنة هي: اتباع الأثر والحديث والسلامة،والتسليم، **والإيمان بصفات الله عز وجل من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تأويل بجميع ما ورد من الأحاديث في الصفات..**» وذكر أمثلة من الأحاديث ثم الآيات، ثم قال: **«كل ذلك بلا كيف ولا تأويل نؤمن بها إيمان أهل السلامة والتسليم، ولا نتفكر في كيفيتها، وساحة التسليم لأهل السنة والسلامة واسعة بحمد الله ومنّه، وطلب السلامة في معرفة صفات الله عز وجل أوجب وأولى وأقمن و أحرى، فإنه** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١] ، **فليس كمثله شيء، ينفي كل تشبيه وتمثيل وهو السميع البصير، ينفي كل تعطيل وتأويل فهذا مذهب أهل السنة والجماعة والأثر، فمن فارق مذهبهم فارق السنة ومن اقتدى بهم وافق السنة»**[١].

ونقل ابن قدامة المقدسي بسنده عن أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ت ٤٦٣هـ أنه قال: «أما الكلام في الصفات فإن ما روي منها في السنن الصحاح، مذهب السلف – رضي الله عنهم –، **إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، يحتذى في ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلومًا أن إثبات رب العالمين عز وجل إنما هو إثبات وجود لا إثبات(تحديد**

(١) الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، ج١، ص٢٤٢ ٢٤٣.

وتكييف) فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فإذا قلنا: لله – تعالى– يد وسمع وبصر، فإنما هو إثبات صفات أثبتها الله – تعالى – لنفسه، ولا نقول: إن معنى اليد القدرة، ولا أن معنى(السمع والبصر) العلم، ولا نقول لها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات الفعل، ونقول: إنما ورد إثباتها لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه لقوله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١]،، وقوله عز جل: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]. [1].

وأما إذا تتبعنا إثبات السلف المفصل للصفات فهذا ما لا يحصر حقًا ويغني الرجوع إلى بعض المصنفات التي جمعت ذلك، كالعلو للإمام الذهبي واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم وقبلهما شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي.

ومن ذلك على وجه العجلة والاختصار:

قال الإمام اللالكائي: «وجدت بخط أبي الحسن الدارقطني – رحمه الله– عن إسحاق الهادي قال: سمعت أبا العباس ثعلب يقول: استوى: أقبل عليه وإن لم يكن معوجًا، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [فصلت: ١١]. وأقبل ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الاعراف : ٥٤]علا واستوى وجهه: (اتصل)...» [2].

روى اللالكائي أيضًا عن ابن الأعرابي ت ٢٣١ هـ أنه أتاه رجل فقال له: (ما معنى قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥]

---

(١) ابن قدامة،ذم التأويل، ص ١٥، وانظر ما نقله الإسماعيلي، أبو بكر أحمد بن إبراهيم،(ت ٣٧١هـ) في كتابه اعتقاد أئمة الحديث،(ص ٤٩ ٥٠، تحقيق أ د. العلامة محمد الخميِّس، دار العاصمة، الرياض، ط١، ص١٤١٢هـ)، ولمزيد بيان انظر ما نقله الإمام الصابوني، أبو عثمان، ت ٤٤٩هـ، فقد ساق كلامًا واضحًا ناصعاً كالشمس وضح فيه اعتقاد السلف، انظر الصابوني،عقيدة السلف أصحاب الحديث، ص ١٠ ١٢، الدار السلفية، الكويت، ط١، ص١٣٩٧هـ.

(٢) اللالكائي،شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ج١، ص٤٠٠

فقال: هو على عرشه كما أخبر عز وجل، فقال: يا أبا عبد الله، ليس هذا معناه، **إنما معناه استولى، قال اسكت ما أنت وهذا، لا يقال استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد، فإذا غلب أحدهم** قيل: استولى أما سمعت النابغة:

ألا لمثلك أومن أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمد» [1]

وهذا نص محكم من إمام من أئمة فحول اللغة يبين أنه فَهِم المعنى من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ وأقرّ الظاهر المفهوم من الآية وهذان أمران مناقضان للتفويض جملة وتفصيلًا، إذ إن عقيدة التفويض تقوم على ركنين : عدم إدراك المعنى و نفي الظاهر المفهوم من الآية. **وقول الإمام ابن الأعرابي(هو على عرشه) مناقض أيضا لأبرز شروط التفويض(وهو الإمساك عن التصرف في تلك الألفاظ، فنُمسك عن تفسيرها بلغة أخرى لأن من ألفاظ العربية ما لا يطابقها في غير العربية، وفي اللغة العربية تراكيبٌ لغوية تدل على معانٍ لا تدل عليها بترجمة ألفاظها، ونمسك عن تصريفها فلا نقول في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ هو المستوي على العرش لأن الفعل يدل على استواء مرتبطٍ بزمن، واسم الفعال ليس كذلك ففي مثل هذا التصريف زيادة مما ربما لا يكون مرادًا في اللفظ الوارد)[2]، فلا أدري ما رأي صاحب هذا الشرط بقول الإمام ابن الأعرابي -وهو من أعيان المائة الثالثة -(هو على عرشه)!! منكرًا على المعتزلة نفيهم ومعلومٌ بلا شك ما الذي نفته المعتزلة!!.**

كما أن في نصّ كلام ابن الأعرابي تأكيدًا لما ذكرناه -فيما سبق- من تسمية التأويلات التي جاءت بها الجهمية والمعتزلة(معانٍ) **وهذا هو الذي**

---

(١) الذهبي،العلو للعلي الغفار ، ص ١٨١، و اللالكائي،شرح أصول اعتقاد أهل السنة ، ج ، ص٣٩٩

(٢) السقار، د. صهيب السقار،التجسيم في الفكر الإسلامي ، رسالة دكتوراة ص٢٦، نوقشت في جامعة بغداد.

قصده السلف لما نفوا المعنى كما سبق بيانه.

ولا شك أن ما ثبت عن مجاهد وأبي العالية -رحمهما الله تعالى- في تفسير كلمة استوى - كما عند البخاري - يجلي المسألة للأعشى في الظلام، كيف لا؟!، ومجاهد -رحمه الله- قد قرأ القرآن على ابن عباس من أوله إلى خاتمته، يقول مجاهد: أقفه آية آية!!.

بل روى الإمام الآجري بسنده عن غنيم بن قيس قال: كان أبو موسى يعلمنا القرآن في هذا المسجد وهو قائمٌ على رجليه(**يعلمنا آية آية**) فقال أبو موسى قال النبي -صلى الله عليه وسلم - :«إنّ الله تعالى يوم خلق آدم عليه السلام قبض من صلبه قبضتين....»[1]. والشاهد من الحديث(يعلمنا آية آية) **ولا شك أن آيات الصفات تملأ كتاب الله عز وجل، فهل كان النبي صلى الله عليه وسلم - يتجاوز عنها ويفوض معناها إلى الله تعالى!**. وهذا يجعلنا نلج على عجالة إلى أخطر لوازم التفويض على الإطلاق: فلعمري لو أننا تجاوزنا كل ما سبق وغضضنا الطرف عن تناقضات هذا المذهب لما **استطعنا أن نستسيغ أبشع لوازم هذا المذهب ألا وهو تجهيل النبي -صلى الله عليه وسلم- واتهامه أنه لا يدرك معاني هذه الآيات.** إن هذا الإلزام هو أخطر إلزامات التفويض وألصقها به، فلا محيد لمن ينسب التفويض للسلف إلا أن يلتزمه، فمصطلح السلف يشمل الصحابة حتمًا، والصحابة أخذوا وتلقوا من النبي صلى الله عليه وسلم.

والسؤال الذي ينهض: هل كان النبي - صلى الله عليه وسلم - جاهلًا بمعنى هذه الألفاظ الدالة على -أشرف ما في هذا القرآن على الإطلاق - (ذات الله تبارك وتعالى) فإن قالوا نعم، نسبوا النبي - صلى الله عليه وسلم - للجهل، وكان المتأخرون من المتكلمين أعلم منه بمعاني هذه الصفات

---

(١) الآجري،أبو بكر محمد بن الحسين،الشريعة ،(تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، ص ١٤٠)، والحديث عزاه الهيثمي في المجمع (٧، ص١٨٧) للبزار والطبراني في الأوسط وهو صحيح بشواهده كما قال المحقق.

حيث فهموا المراد منها، فهُم نصّوا على أن مذهب الخلق(أعلم وأحكم).
وأترك للقارئ الكريم الحكم على من يلتزم هذا اللازم، والذي لا مفرّ للمفوضة منه!!.

فإن قال قائل: بل أنا لا ألتزم هذا اللازم، فنقول: من لُطف الله أن هذه المسالة لا تحتمل إلا أمرين لا ثالث لهما، **فإما أن يكون النبي– صلى الله عليه وسلم – لا يعلم معاني هذه الألفاظ الدالة على ذات الله، أو أنه يعلم معانيها؟! فإن قلت لا يعلم معانيها فقد سبق الجواب، وإن قلت بل يعلم معانيها، فنقول سبحان الله!!!. كيف يجوز للصحابة ومن بعدهم من أئمة الهدى من القرون الخيرية الأولى أن يتنكبوا عن هديه عليه السلام، والنبي– صلى الله عليه وسلم – يقرأ هذه الألفاظ؟. وإذ أنه قد فهم معانيها فلا شك أنه قد بّلغ أمته ذلك خصوصًا أصحابه–رضوان الله عليهم–، فأي عقل يتصور بعد ذلك أن يقول: هؤلاء الصحابة ومن بعدهم نحن لا ندرك معنىً لهذه الألفاظ التي تصف ذات الله تبارك وتعالى!؟.** فالمسالة محسومة بين خيارين، إما أن يكون النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يدرك أيّ معنىً لهذه الألفاظ فيكون المتأخرون من المتكلمين أعلم منه، أو أنه فهم من ألفاظها معانٍ، وإذ إنه عليه الصلاة والسلام مأمور بالبلاغ فلا شك أنه بلّغ هذه المعاني لأمته **فيكون مذهب التفويض مخالف لهديه وطريقته.**

وبذلك نكون قد بيّنا معالم مذهب التفويض وأركانه، ومن خلال هذا البيان ندرك أن ما فهمه المتكلمون من مذهب السلف(أنه عقيدة التفويض) خطأ فادح وظلم بيّن، لنقول باطمئنان أن ما فهمه ابن تيمية من مذهب السلف: وهو أنه إثبات لما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله – صلى الله عليه وسلم – من غير تعطيل ولا تمثيل ولا تكييف ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فكما أنهم فهموا المراد من لفظ العلم

على أنه صفة تليق بالله تعالى فهموا أيضًا المراد من لفظ الوجه على أنه صفة تليق بالله تعالى. والله أعلم.

المبحث الرابع

الذين نسبوا التجسيم لابن تيمية من المتقدمين
مع بيان أدلتهم عرضًا ونقدًا

قد يكتفي بعض من ينسب التجسيم لابن تيمية في هذا الزمان بالاستشهاد بقول عدد من المتأخرين الذين رموا ابن تيمية بهذه الفرية. ومن الظلم والإجحاف أن يقتصر طالب الحق على قول العالم من غير دليل ولا برهان. فلو باتت المسألة متعلقة بمن مدح ومن ذمّ، لساق أتباع ابن تيمية ومحبّوه عشرات الأقوال المتضمنة للثناء والتبجيل لشيخ الاسلام – رحمه الله تعالى – حتى ألف العلامة ابن ناصر الدين الدمشقي مجلدًا في هذا الباب[1]

وإذ أن الباحث عن الحق يتّبع وجهة الدليل أينما ولّت، فلا بد لنا أن نقف متفحصين ومدققين للأدلة التي ساقها من نسب التجسيم لابن تيمية، فإن وجدناه وافق الحق أذعنّا له وقبلناه وإن خالف الحق اعتذرنا له ورددنا الحق إلى أصحابه.

ومن خلال تتبع أقوال من نسب التجسيم لابن تيمية –رحمه الله – يبرز لنا اتجاهان اثنان:

أولًا: من نسب التجسيم لابن تيمية نسبة مجردة عن الاستدلال بنص أو العزو الى كتاب، وللأسف فإن هذا الاتجاه يمثله جلّ المتقدمين، وفي الحقيقة أن ذلك يُصعِّب على كاتب هذه السطور مناقشة هذه النسبة المجردة، كيف لا!؟ وهي خالية عن البيّنة والدليل، وهؤلاء لن تكون المناقشة معهم طويلة لأنها غير مجدية.

ثانيًا: من نسب التجسيم لابن تيمية مدعّمًا هذه النسبة إما بعزوٍ أو استشهاد بنص من كلام ابن تيمية نفسه، وهنا تكمن متعة البحث إذ

---

(١) ولا شك أن المتأمل لأسماء العلماء الذين أثنوا على أبي العباس – رحمه الله يجد أنهم فوق الذامين له بمراحل علمًا وإنصافًا وعدلًا، وبَسطُ ذلك في غيرهذا الموضع، والله اعلم.

سنقترب -إن شاء الله- من الوصول الى الإنصاف والحق، فالذي يعزو إلى كتاب، نرجع الى هذا الكتاب، فإن كان ماقاله حقًا، قبلناه وأذعنّا له، وإلا فلا...!!.

ومن استشهد بنص ناقشناه وبيّنا قوته من ضعفه وخطأه من صوابه، كلّ ذلك بالدليل والبرهان، وعلى الله الاعتماد -. ابتداءً نقول: ليس عجيبًا أن نرى كثرة الناقدين لابن تيمية، والمخالفين له [1]؛ فابن تيمية -رحمه الله -خالف مدرستين من أكبر المدارس عددًا وأتباعًا في الفكر الإسلامي - (الأشاعرة والصوفية) ولذا تجد أغلب من رد على ابن تيمية يشنع عليه بما سمّوه(منع الزيارة) أي منع زيارة قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - ومسائل الاستغاثة ودعاء الموتى ،وبناء القبور على المساجد، وبعض المسائل الفقهية كالطلاق ثلاثًا، والطلاق المعلّق، وغيرها....ولسنا بالطبع في صدد مناقشة هذه المسائل [2]، ولكننا نشير بذلك الى أنه من الطبيعي المستساغ أن نجد من أبناء هذه المدارس من يردّ على ابن تيمية، فكيف إذا كان الرادُّ متعصبًا عصبية عمياء لمذهبه ومدرسته!؟ فعندها يختلف الحال!!

أولًا: تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الكبير ت ٧٥٦ هـ يقول في الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية :«أما بعد، فإنه لمّا أحدث ابن تيمية ما أحدث في أصول العقائد، نقض من دعائم الإسلام الأركان والمعاقد، بعد أن كان مستترًا بتبعية الكتاب والسُّنّة، مظهرًا أنه داعٍ إلى الحقّ هادٍ إلى الجنّة، فخرج عن الاتّباع إلى الابتداع، وشذّ عن جماعة المسلمين بمخالفة الإجماع، **وقال بما يقتضي الجسميّة والتركيب في الذات المقدّس، وأن الافتقار الى الجزء**

---

(١) وقد وقفت على كلام نافع ماتع -للعلامة الألوسي، أبي المعالي محمود في هذا الباب فراجعه في الألوسي، غاية الأماني في الرد (على ج٢، ص٢٦١ - ٢٦٥)

(٢) إذ أنه قد أفرد لها مؤلفات خاصة ككتاب الصارم المنكي لابن عبد الهادي،وجلاء العينين في محاكمة الأحمدين للعلامة نعمان الألوسي وغاية الأماني في الرد على النبهاني لمحمود الألوسي وغيرها كثير.

ليس بمحال....»[1] وقد أحسن السبكي الكبير بل وأراحنا بقوله: « وقال بما يقتضي الجسمية والتركيب»، فنقول: هذا ما يقتضي ويلزم بناءً على مذهبه، وهذا ناقشناه وبيّنا رأي ابن تيمية فيه بشيء من التفصيل وقد سبق أن لازم المذهب ليس بلازم، وكذا قوله « التركيب والافتقار.....» وهذا سبق نقاشه وبيان موقف ابن تيمية فيه، ولكن لا بدّ أن نعيد الشكر لقول السبكي –رحمه الله–«بما يقتضي» فهو أقرب للإنصاف.

ولا أدري هل سيتهم السبكي الكبير –رحمه الله– شيخَه الامام الغزالي بالتركيب والافتقار إلى الجزء غير محال إذا سمع قوله وهو يردّ على الفلاسفة نفيهم للصفات ؟».... وقد تكلمنا عليه وبيّنا أنه إذا لم يبعد تقدير مَوجود لا موجد له ، لم يبعد تقدير مركّب لا مركّب له .وتقدير موجودات لا موجد لها»[2].

والمتتبع لكلام السبكي يجده ناقمًا على ابن تيمية مجانبًا الإنصاف في بعض الأحيان ،ومع ذلك لم يسعه إلا أن يعترف بفضله وسعة علمه كما نقل الحافظ ابن حجر –رحمه الله تعالى –، يقول الحافظ: « وكتب الذهبي إلى السبكي يعاتبه بسبب كلامٍ وقع منه في حق ابن تيمية فكان من جملة جواب السبكي: » وأما قول سيديّ الشيخ في حق ابن تيمية: فالمملوك يتحقق كبير قدره وزخارة بحره وتوسعه في العلوم النقلية والعقلية ، وفرط ذكائه واجتهاده، وبلوغه في كل من ذلك المبلغ الذي يتجاوز الوصف. والمملوك يقول ذلك دائما، وقدره(أي قدر ابن تيمية) في نفسي أكبر من ذلك وأجل مع ما جمعه الله له من الزهادة والورع والديانة ونصرة الحق والقيام فيه، لا

---

(١) السبكي، تقي الدين السبكي، الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية ، ص ص ١٥١، والمحقق كمال أبو المنى الحبشي هو الذي جمع هذه الرسائل وأضاف إليها مقدمات من عنده، وإلا فهي بهذا الاسم ليست من صنع تقي الدين السبكي ،(عالم الكتب، بيروت، ط١ ، ص ١٩٨٣ م، ١٤٠٣ هـ)

(٢) الرازي،تهافت الفلاسفة ص ١٣١

لغرض سواه وجريه على سنن السلف، وأخذه من ذلك بالمأخذ الأوفى وغرابة مثله في هذا الزمان بل من أزمان» انتهى كلام السبكي كما حكاه الحافظان ابن حجر و ابن رجب رحمهما الله.[1]

أسوق مثل هذا الكلام لنقارنه مع ما سيأتي من أوصاف أسداها أعداء ابن تيمية عليه.

ثانيًا: تقي الدين أبو بكر محمد الحصني ت ٨٢٩ هـ:

وهو من أشد المخالفين لشيخ الإسلام –رحمه الله تعالى– حتى تجاوز الحد بمراحل فكفّر ابن تيمية واتهمه بالزندقة والإلحاد، وعليه فلعل التجسيم يُعدُّ شيئًا من حسنات ابن تيمية عند الحصني بالنسبة لما رماه به من العظائم –كما سيأتي–!! لا يخفى اشتهار الحصني بالتعصب المقيت المفرط.حتى قال السخاوي في حقه: « ذكر المقريزي في عقوده أن الحصني كان شديد التعصب للأشاعرة منحرفًا عن الحنابلة انحرافًا يخرج عن الحد، **وتفحش في ابن تيمية وتجهر بتكفيره من غير احتشام ،بل صرح بذلك في الجوامع والمجامع ،وسيُعرضان جميعًا على الله الذي يعلم المفسد من المصلح، ولم يزل كذلك حتى مات عفا الله عنه**»[2].

وذكر السخاوي أيضًا أن الشيخ إبراهيم بن محمد الطرابلسي اجتمع بالحصني وقال له: « لعلك التقي الحصني، ثم سأله عن شيوخه، فسماهم، فقال له: إن شيوخك الذين سميتهم عبيد ابن تيمية أو عبيد من أخذ عنه ، فما بالك تحط عليه أنت؟! فما وسع الحصني إلا أن أخذ نعله وانصرف ولم يجسر أن يردّ عليه...»[3]

وفي الحقيقة أن ما قاله تقي الدين الحصني في حق ابن تيمية أكبر وأخطر من مسألة تعصب لمذهب أو رأي، فاتهام الحصني لابن تيمية بالزندقة

---

(١) ابن حجر، الدرر الكامنة ١، ص١٥٩، الذيل على طبقات الحنابلة ٢، ص٣٩٢.

(٢) السخاوي،الضوء اللامع ٦، ص٨٣ ٨٤

(٣) السخاوي،الضوء اللامع ٦، ص٨٣ ٨٤

والكفر -ومن باب أولى التشبيه والتجسيم وأنه صرح بذلك أي بالتجسيم -، تهمة عظيمة تتجاوز مسألة التأويل والخطأ فيه....، فجمهرة علماء الإسلام يثنون على ابن تيمية ويصفونه(بأنه شيخ الإسلام) بل حتى أعدائه ومخالفيه يعترفون بتقوى الرجل وعبادته ،سيّما من عاصر ابن تيمية وعايشه، كل هؤلاء الجهابذة الفحول يثنون على شخص كافر زنديق يزدري بالنبي - صلى الله عليه وسلم - والشيخين أبي بكر وعمر ويكفِّر ابن عباس -رضي الله عنهما - ويتهمه أنه من الملحدين كما سيأتي النقل عن الحصني، فليت شعري أين أؤلئك العلماء عن تلك الطوام والقواصم، ولئن صدق الحصني فيما يقول، فانفض يديك من علماء الإسلام - وحاشاهم ذلك -!! كيف لا؟ وهم يثنون ويبجلون رجلًا هذه أوصافه، ولكن يأبى الله إلا أن يبقى الحقُّ أبلجا وإليك بيان ذلك:

لقد اتهم الحصني ابن تيمية بفظائع وعظائم من أهونها التجسيم .[1]

إلا أن الحصني-رحمه الله- قدّم خدمة جليلة للباحثين - لاتقدر بثمن - فعزى ما نسبه إلى ابن تيمية إلى كتب ابن تيمية المطبوعة المشهورة... وهنا يأبى الحق إلا أن يعلو!!.

وإليك نص كلام الحصني: « وأن ابن تيمية الذي كان يوصف بأنه بحر في العلم لا يستغرب فيه ما قاله بعض الأئمة عنه من أنه زنديق مطلق؛ وسبب قوله ذلك أنه تتبع كلامه فلم يقف له على اعتقادٍ حتى إنه في مواضع عديدة يكفر فرقة ويضللها ؛ وفي آخر يعتقد ما قالته أو بعضه ؛ مع أن كتبه مشحونة بالتشبيه والتجسيم والإشارة إلى الازدراء بالنبي صلى الله عليه وسلم والشيخين، وتكفير عبد الله بن عباس رضي الله عنه ، وأنه من الملحدين وجعل عبدالله بن عمر رضي الله عنهما من المجرمين ،وأنه ضالٌّ

---

(١) الحصني، تقي الدين أبو بكر محمد، دفع شبه من شبَّه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد ص ٣١٩، ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام من أعمال محمد زاهد الكوثري، (والكتاب بتعليق الكوثري، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، ٢٠٠٤ ١٤٢٥ هـ)

مبتدع .ذكر ذلك في كتاب له سماه«الصراط المستقيم والرد على أهل الجحيم» وقد وقفت في كلامه على المواضع التي كفر فيها الأئمةَ الأربعة وكان بعض أتباعه يقول إنه أخرج زيف الأئمة الأربعة» [1]. و لا نملك في هذه اللحظات إلا أن نعود إلى كتاب(الصراط المستقيم والرد على أهل الجحيم) فمن فضل الله أن الكتاب مطبوع ومشهور متداول، فليرجع إليه القارئ الكريم وليقرأ الكتاب حرفًا حرفًا،ونترك الحكم بعدها للقارىء الكريم!!. والعجب يكمن في أمرين: أولًا -جرأة الحصني على عزو هذا البهتان إلى كتاب معلوم من كتب ابن تيمية.ثانيًا-هلّا ساق نص كلام ابن تيمية على هذا الذي افتراه، فلو كان حصيفًا لساق كلام ألدّ أعدائه - ولو بلغ مئة صفحة- ليقيم الحجة على أتباعه-على الأقل- فلا أدري لم لم يفعل ذلك؟! [2].

وأعجب من ذلك ما علقه الكوثري -رحمه الله - على كلام الحصني السابق معلقاً: «أحب أن لا يستغرب القارئ شيئًا مما يراه منسوبًا إلى هذا الرجل بعد تصريح العلماء عنه أنه يستخف برسول الله -صلى الله عليه وسلم- ويزدريه ويصغر من شأنه، فإن الذي يجترئ على أسمى مقام في الوجود لا يتهيب ما دونه فليعلم أهـ»[3].

هذا التعليق هو ما اكتفى به الكوثري على مثل هذا الاتهام الخطير وكان جدير بالمحقق أن يعزو -على أقل تقدير - إلى الصفحات التي نقلها الحصني، ولو كنت مكان الكوثري لهضمت كتب ابن تيمية هضمًا ولما

(١) الحصني،دفع شبه من شبّه وتمرد ص ٣٤٣

(٢) ولا أخفي القارئ الكريم قولًا أنني كنت قد أضمرت في نفسي وأنا أرتب هذا الموضوع في الذهني أن أضع احتمالين لكلام الحصني هذا - وكنت قد وقفت عليه منذ زمن أحدها: أنه سمع ذلك من غيره وقد أحسن الظن بهذا المبلّغ فنقل عنه دون تثبت من كتب ابن تيمية نفسه من باب إحسان الظن بالحصني لآخر رمق ولم أكن أستحضر وقتها قول الحصني: « وقد وقفت في كلامه على المواضع التي كفر فيها ...» فتأمل .

(٣) الحصني، دفع شبه من شبّه وتمرد، تحقيق الكوثري ص ٣٤٩

تركت حرفًا حتى لُكته، فالكوثري ممن يكفر ابن تيمية ويتهمه في دينه، وأي دليل أنصع من هذا الدليل ليدين ابن تيمية ويؤكد اتهام الحصني والكوثري له بالكفر والإلحاد. وإذ إن الكوثري لم يفعل ذلك وهو واجب محتم عليه، فهو داخل بلا شك ضمن المساءلة الموجهة للحصني!! و إذا علمنا أنه القنطرة التي نقلت أفكار الحصني وأمثاله إلى عصرنا فهذا يستدعي تبيان حاله وحقيقة فكره، وعليه فهو يتصدر قائمة من نسبوا التجسيم لابن تيمية في هذا العصر.

***أحمد شهاب الدين بن حجر الهيثمي المكي ت ٩٧٤ :**

والهيثمي ممن نسب التجسيم لابن تيمية، وقد أغلظ القول في شيخ الإسلام حتى قال فيه: «وإياك أن تُصغي إلى ما في كتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية وغيرهما ، ممن اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم ،وختم على سمعه وقلبه...»[١].

وقد نسب لابن تيمية التجسيم والجهة والانتقال ،وأنه بقدر العرش لا أصغر ولا أكبر...[٢]. والحق أننا لا نستطيع مناقشة ابن حجر الهيثمي – رحمه الله – لأنه لم يأت بدليل واحد على ما نسبه لشيخ الإسلام وإنكار اتهام الهيثمي يستطيعه كل أحد، وقد رد على الهيثمي – رحمه الله – العلامة أبو البركات نعمان بن محمود الآلوسي ت ١٣١٧هـ في كتابه الماتع(جلاء العينين في محاكمة الأحمدين)، بما يغني عن إعادته في هذا المقام – والله أعلم –.

---

(١) الهيثمي، ابن حجر، الفتاوى الحديثة، (ج١، ص٢٠٣، طبعة مصطفى الحلبي، ط٢.)
(٢) المصدر السابق، ١، ص١١٦.



المبحث الخامس

الذين نسبوا التجسيم لابن تيمية من المعاصرين عرضًا ونقدًا

محمد زاهد الكوثري:

هو أبرز من نسب التجسيم لشيخ الإسلام – رحمه الله – كما أنه لا يقل حالًا عن سلفه الحصني – غفر الله لهما–[1] في نظرته لابن تيمية وعقيدته.

ولن أطيل في نقل كلام الكوثري في حق ابن تيمية وسأكتفي اختصارًا بإقراره لتكفير الحصني لابن تيمية ،وموافقته على ذلك، وما يهمنا في هذا الباب الأدلة التي ساقها الكوثري على أن ابن تيمية مجسم.

أولًا: نقل الكوثري – وتبعه على ذلك عبد الله الهرري الحبشي – كلامًا لابن تيمية من كتاب بيان التلبيس، وهذا نصه: «... فمن المعلوم أن الكتاب والسنة والإجماع لم تنطق **بأن الأجسام كلها محدثة**، وأن الله ليس بجسم ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين، فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة» أ هـ يعلق الكوثري: **وهذه وقاحة بالغة وأين ذهبت آيات التنزيه؟** ولعله ينتظر أن يُنص على كل سخافة يراها سخيف ألم يكف قوله تعالى: «ليس كمثله شيء»، أم يبيح أن يقول: يأكل هذا ويمضغ هذا ويذوق هذا لأنها لم تذكر؟ **وهذا هو الكفر المكشوف والتجسيم الصريح»** أ هـ[2].

(١) وقد يظن ظانٌّ أن هذا الدعاء – لمن كفّر ابن تيمية – من قبيل المجاملة أو المحاباة، ولكن إن شئت فاعجب!! وإذا عُلم أن هذا هو منهج ابن تيمية نفسه مع خصومه، يقول ابن تيمية: «هذا وأنا في سعة صدر لمن خالفني فإنه وإن تعدّى حدود الله فيّ بتكفير أو تفسيق أو افتراء أو عصبية جاهلية فأنا لا أتعدى حدود الله فيه، بل أضبط ما أقوله وأفعله وأزنه بميزان العدل، وأجعله مؤتمًا بالكتاب الذي أنزله الله وجعله هدى للناس حاكمًا فيما اختلفوا فيه» مجموع الفتاوى ٣، ص٢٤٥. لا أملك إلا أن أقول لله درك!!

(٢) الكوثري، محمد زاهد،مقالات الكوثري، ص ٣١٩، مطبعة الأنوار، القاهرة، ط١، ص١٣٧٢.

وقبل مناقشة تهويل الكوثري ننظر في السابق لهذا النص الذي استدل به على تجسيم ابن تيمية:

أولًا: قد يصعق القارئ إذا علم أن هذا النص ليس من كلام ابن تيمية!! وبالإمكان أن نحسم النزاع بذلك، ولكن القضية أعمق وأخطر؟!

حيث أننا إذا رجعنا خمس عشرة صفحة تقريبًا من هذا النص، نجد أن الحكاية تبدأ ص ١٠٣: من محاولة الرازي إلزام من سمّاهم مشبهة: بأنهم إذا أثبتوا أن الله منفصل عن العالم فإنه يلزمهم قول: الدهرية الذين قالوا أن العالم قديم، كما يلزم الدهرية قول المشبهة، أن الله في جهة ومكان، وهذا تناقض وارد على الفريقين، بجامع استخدام كل منهما حكم الوهم والخيال في ذات الله وصفاته[1].

وهنا يبدأ ابن تيمية بالرد على الشبهة التي أوردها الرازي... إلى أن يصل إلى الوجه الرابع من هذه الردود، **ويبدأ ابن تيمية بعقد حوار من قِبل هذا الذي سمّاه الرازي مشبهًا**، وبين ما سماه فيلسوفًا، ليجعل ابن تيمية من هذين الصنفين رادًا على الرازي.

يقول ابن تيمية: «... ثم غاية ذلك أنه جواب إلزامي لا علمي، وهو لا ينفع الناظر ولا للمناظر، وذلك أن المثبت إذا قال لهم: ...[2]....» الوجه الخامس **أن يقول:** .... أن تفرض تلازمهما....»[3].

إلى أن يصل ابن تيمية في هذا الحوار والمناظرة إلى الوجه الثامن، **وهو الذي اقتطع منه الكوثري ومن بعده الحبشي النص الذي نقوله!!** ولو أنهم كلّفوا أنفسهم – ولعلّهم فعلوا- أن ينظروا ،ولو من طرف خفي، إلى الصفحة التي قبلها **ليعلموا أو ليتعلموا** المقصود بالجسم الوارد في النص الذي تشبثوا به.

---

(١) ابن تيمية، بيان التلبيس، ج١، ص١٠٣ ١٠٤.
(٢) المصدرنفسه، ج١، ص١١٢.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١١٣.

ومع أن ابن تيمية ليس صاحب هذا القول **وإنما هو ناقل في مقام المناظرة والمحاجة**، نقول ومع ذلك فلنتأمل النص من بدايته لنقف على **مدى التجني الذي ارتكبه الكوثري في حق أئمة الإسلام**.

يقول ابن تيمية: «الوجه الثامن: وهو أن يقول: غاية ما ألزمتني به من حجة الدهرية أن يقال بقدم بعض الأجسام؛ إذ القول بقدم الأجسام جميعها لم يقل به عاقل، وإنما دلت – إن دلت – على قِدم ما هو جسم أو مستلزم لجسم، وهذا مما يُمكنني التزامه، فإنه من المعلوم أن طوائف كثيرة من المسلمين وسائر أهل الملل لا يقولون بحدوث كل جسم،**(إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه، والموجود، والموصوف)**، فالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث كل موجود وموصوف وقائم بنفسه، وذلك يستلزم بأن الله تعالى محدث، وهؤلاء يقولون لمناظريهم: نحن نبين أن القول بحدوث كل ما يدخل في المعنى الذي تسمونه جسمًا يستلزم حدوث الباري تعالى، ونبين أن قولكم أن الله تعالى ليس بجسم، يستلزم حدوث الباري أكثر مما تبينون أن القول بثبوته يستلزم حدوث الباري، كما سنبين أن نفي الجهة يستلزم القول بعدم الباري، وهذا أمر قد بين في غير هذا الموضع، وبين أنما ذكره النفاة من حدوث كل جسم حجة باطلة مبتدعة حتى ذكر أبو الحسن الأشعري أن هذه الحجة مخالفة لحجج الأنبياء والرسل وأتباعهم، وأنها محرمة عندهم، وإذا كان كذلك فتقول لهم مثبتة الجهة: إذا كان تصحيح هاتين المقدمتين الفطريتين يستلزم مع كون الباري تعالى فوق العالم مباينًا له **أن يكون من الأجسام ما هو قديم أمكنني التزام ذلك على قول طوائف من أهل الكلام بل على قول كثير منهم**، ولم أكن في ذلك موافقًا الدهرية الذين يقولون أن الأفلاك قديمة أزلية حتى يقال هذا مخالف للكتاب والسنة، أو هذا كفر»[1].

---

(١) ابن تيمية،بيان التلبيس، ج١، ص١١٧ ١١٨.

إلى هنا يأتي الكوثري ليقتطع هذه الفقرة التي توضح بجلاء المقصود بالجسم في هذا المقام، فحديث هذا المثبت للجهة - على قول الرازي - **والذي ينقل ابن تيمية كلامه هنا، إنما هو عن الجسم بمعناه الاصطلاحي** وقد سبق تفصيل ذلك، فها هو يقول لك تصريحًا لا تلميحًا.

«فإنه من المعلوم أن طوائف كثيرة من المسلمين وسائر أهل الملل لا يقولون بحدوث الجسم،...(ليوضح لنا بعدها ما مفهوم الجسم الذي يتحدث عنه) فيقول: «**إذا الجسم عندهم هو القائم بنفسه أو الموجود أو الموصوف**».

فالحديث عن الجسم في هذا الوجه إنما هو بهذا المعنى المذكور، وقد سبق ذكر مذهب ابن تيمية من إطلاق لفظ الجسم على هذه المعاني - المتفق على إثباتها بين جميع طوائف أهل السنة - بل المتكلمون أنفسهم يعتبرون الخلاف مع من يطلق لفظ الجسم على هذه المعاني الصحيحة خلافًا لفظيًا، **وبينّا أن ابن تيمية أشد تحرزًا منهم في هذا الباب**.

وعليه فقد ارتكب الكوثري عدة محاذير لاستدلاله بهذا النص:

أولًا: نسبة النص لابن تيمية، وشيخ الإسلام لا يعدوا أن يكون ناقلًا.

ثانيًا: جهل الكوثري أو تجاهله لمفهوم الجسم في هذا النص، لا سيما وأن صاحب النص قد صرّح بمراده قبل سطور معدودة من الفقرة التي ساقها الكوثري.

ثالثًا: جهل الكوثري أو تجاهله لمنهج شيخ الإسلام المفصّل المحكم من لفظ الجسم والمفاهيم المتعلقة به، مما يسهل على الكوثري وغيره معرفة موقف ابن تيمية من النص الذي نقله واستدل به، بدلًا من تهويله الذي يفضي إلى تكفير ابن تيمية.

رابعًا: إذا علمت حقيقة معنى الجسم في هذا النص - الذي تشبث به الكوثري - واستند عليه في اتهام ابن تيمية بالكفر والتجسيم، **مع أن هذه**

المسألة بهذه الصورة مما اعتبره المتكلمون كالإيجي والبيضاوي ومن قبلهم الجويني من قبيل الخلاف اللفظي – ندرك عندها لا محالة مدى التهور والجهل الفظيع الحاصل عند الكوثري وأمثاله، ولا أشك ، طرفة عين، أن تعليق الكوثري يحمل في طياته جهلًا وتهورًا بكل ما تحمله هاتين الكلمتين من معنى!! وهذه الدعوى أقدمها بين يدي القارئ الكريم لندرك خطأها من صوابها، فنقول: لاشك أنه تناقض فظيع أن نجد أكابر العلماء كالذهبي وابن كثير وابن حجر وابن رجب وابن عبد الهادي وابن ناصر الدين الدمشقي، بل والمخالفين كالزملكاني والسبكي الكبير وابن دقيق العيد... وغيرهم كثير، يثنون على ابن تيمية وفهمه وعقليته **ويجمعون على ديانته وزهده وورعه الشيء الكثير الكثير**، ثم نجد في المقابل آخرين يتهمون ابن تيمية **بالكفر والإلحاد والزندقة** .ولا مجال لمقارنة أمثال الحصني – رحمه الله – بعلماء فحول كالحافظ ابن حجر وابن كثير وابن دقيق العيد، **إلا أنه لمّا كان من أبناء زماننا يتعلقون بأي شيء – مهما حملته كلمة شيء من نكارة – طالما أن الكلام ضد ابن تيمية وعقيدته**؛ لذا فهذه دعوى للموافق والمخالف أن ينظر نظرة إنصاف في أحوال هؤلاء الذي شطحوا في حكمهم على فحل من فحول علماء الإسلام ، وتجاوزوا الحد[1] بما لا يحتمله حتى المنصف من غير أهل الإسلام، فكيف بأهل التقوى والإيمان؟. ومن أبرز هؤلاء محمد زاهد الكوثري خلَف تقي الدين الحصني – غفر الله لهما-.

ونتوجه بسؤال مباشر فنقول: **هل نثق بأحكام الكوثري إذا تعلقت بمخالفيه؟!**

وهذه نماذج نسوقها توضح المنهجية التي يتعامل بها الكوثري مع مخالفيه:

---

(١) لا أحد بالطبع يدعي العصمة لابن تيمية – رحمه الله – ولا لغيره ولكن أن يرمى مثل شيخ الإسلام بالكفر والزندقة فهذا الظلم والظلمات عياذًا بالله.

أولًا[1]: اتهامه الصحابي الجليل أنس بن مالك(بالخرف)، كل ذلك انتصارًا للإمام أبي حنيفة في تضعيفه حديث العرنيين، كما في الصحيحين: يقول الكوثري في كتابه: النكت الظريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة، ما نصه: «ثم إن أبا حنيفة وإن كان يرى: أن الصحابة عدول؛ لكن لا يدعي عصمتهم من الخطأ ، ومما لا يخلو البشر من أن يعتريه من نحو قلة الضبط، والنسيان بسبب الأميَّة أو كبر السن؛ ولا شك أن أنس بن مالك – رضي الله عنه – من المعمرين بين الصحابة؛ **فلا مانع أن يطرأ على ضبطه بعض الخلل كما هو شأن البشر، ولذا تجده يحكي حديث العرنيين للحجاج الظالم حين سأله عن أشد عقوبة عاقب بها النبي – صلى الله عليه وسلم – المجرمين،** ولما سمع الحسن البصري استاء من ذلك كل الاستياء كما في«جامع الترمذي»، **فلو كان محتفظًا بقوة يقظته** لما ساعد ذلك الظالم بما يتخذه حجة في الظلم البالغ، ولذا يجعل أبو حنيفة انفراد مثله في مثل ذلك الحدث الجلل موضع وقفة»[2].

فهل وصل الحال بالتعصب المقيت أن يَدفع صاحبه لأن يتهم واحدًا من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بالخرف وسوء اليقظة، لا لشيء إلا أنه خالف مذهبه.

أما ابن عباس – رضي الله عنه – فقد نسبه الكوثري للمداهنة والتقيّة ؛ لأنه خالف أبا حنيفة أيضًا، يقول الكوثري عن الأثر الذي أخرجه ابن أبي شيبة عن عطاء، قال: أوتر معاوية بركعة فأُنكر ذلك عليه، فسئل عنه ابن عباس فقال أصاب السنة، **يعلق الكوثري:** «فلو صح عن ابن عباس هذا

---

(١) ومن لطف الله أن من ردّ على الكوثري وبيّن حاله: هو أحمد بن محمد بن صديق الغماري ت ١٣٨٠هـ، وهو واحد ممن يعظمه أتباع الكوثري ومحبّوه مما يزيد الأمر تأزّمًا وإحراجًا حيث جمع أقوال الكوثري في أهل العلم، كما سطّر فيه عددًا كبيرًا من تناقضات الكوثري – في علم الحديث والرجال، والكتاب مطبوع بدار الأصمعي، بتحقيق علي حسن الحلبي.

(٢) انظرالكوثري، النكت الطريفة، ص١٠٠،وانظر الغماري، بيان كذب المفتري محمد زاهد الكوثري، ص ٥٤.

لحمل على التقية!! لأنه كان حاربه تحت راية علي – كرم الله وجهه–[1] فلا مانع لأن يحسب حسابه في مجالسه الخاصة»[2].

فإذا وصل الحد بالكوثري أن يصف صحابيًا من أجلِّ أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بالمداهنة على حساب دين الله وقول الحق، فما بعد ذلك يهون!! – ولم يسلم منه الأئمة الأربعة – باستثناء أبي حنيفة بالطبع.

فنسب الإمام مالك إلى الجهل بالعربية واللحن الفاحش فنقل في تأنيبه ما نصه: «أن المبرد ذكر في كتاب«اللحنة» عن محمد بن القاسم التمائمي، عن الأصمعي قال: دخلت المدينة على مالك بن أنس فما هبت أحدًا هيبتي له، فتكلم فلحن، فقال: مطرنا البارحة مطرًا أي مطرٌ! فخفّ في عيني، فقلت: يا أبا عبد الله، قد بلغت من العلم هذا المبلغ فلو أصلحت من لسانك فقال: فكيف لو رأيتم ربيعة؟ كنا نقول له: كيف أصبحت؟ فيقول: بخيرًا بخيرًا، قال: وإذا هو قد جعله لنفسه قدوة في اللحن وعذرا»[3].

يقدم الكوثري كل هذا الافتراء في سبيل الانتصار تعصبًا لمذهبه، فهل يقام لصاحب هذه التجريحات، وزنًا بعد ذلك.

بل ولم يسلم إمام الدنيا أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي من طاحونة الكوثري، وسأورد ما قاله في حق هذا الإمام على وجه العجلة: فقد طعن في نسب الإمام الشافعي المتفق عليه وجعله من الموالي لا من قريش[4]، وقال أنه جاهل بالعربية[5]، أما غير الأئمة الأربعة فلا نحصي

---

(١) أي أن ابن عباس حارب معاوية تحت راية علي – رضي الله عن الجميع .

(٢) الكوثري،محمد زاهد،النكت الطريفة، ص١٨٦ .(المكتبة الأزهرية –مصر ط١ ٢٠٠٠م)

(٣) الغماري،بيان تلبيس المفتري محمد زاهد الكوثري، ص٦٧

(٤) الكوثري إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق، ص١٩.(المكتبة الأزهرية – مصر،ط١)

(٥) الكوثري، محمد زاهد،تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، ص ٤٨،المكتبة الأزهرية للتراث،ط١،م١٤١٩،١هـ،

وقوع الكوثري في أعراضهم ونختار باختصار الخطيب البغدادي والحافظ ابن حجر – رحمها الله –.

أما الخطيب فقد صب عليه الكوثري جامّ غضبه كيف لا؟ وقد نال الخطيب من أبي حنيفة، لقد أتهم الكوثري الخطيب البغدادي – رحمه الله – بشنائع وفظائع يتنزه عامة الخلق عن نسبتها لأسافلهم وسقطهم، **فكيف بعالم من علماء المسلمين.**

لقد اتهم الكوثري الخطيب البغدادي باللواطة وعشق المردان[1] – نعوذ بالله من الخذلان–، أما الحافظ ابن حجر فقد ذكر الغماري أن الكوثري كان يحكي في مجالسه: **أن ابن حجر لفرط غرامه بالزنا كان يتبع النساء في الشوارع حتى إنه تبع ذات يوم امرأة ظنّها جميلة فلما مدّت يدها إذا هي أمة سوداء فرجع عنها، وقال لها: بيدك فضحت نفسك**[2]. وهذا غيض من فيض؛ وتتبع شناعات وفظائع الكوثري تحتاج مجلدات، **وإنما أردت التنبيه على أن مثل الكوثري وقدوته الحصني** لا يُعتد بشذوذهم ،فليس الأمر مقتصرًا **على ابن تيمية وعقيدته** ،وإنما هو شامل لكل من خالف رأي الكوثري حتى وإن وصل الأمر إلى صحابة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فالمسألة لم تَعُد مقتصرة على جهلٍ وتهورٍ **بل تعصب مقيت قاتل يفضي إلى ما لا يُحمد عقباه – والله المستعان –.**

ثانيًا: لم تكن أفكار الكوثري وآراؤه حبيسة أوراقه ورسائله، فقد حمل لواء هذا المنهج عددٌ لا بأس به من المشتغلين في هذا المجال، ورددوا ما قاله أسلافهم – الهيثمي والحصني والكوثري – بوعي تارة وبغيره تارة أخرى[3].

---

(١) الكوثري، انظر التأنيب، ص ٢٥ ٢٦.

(٢) انظر الغماري، بيان تلبيس المفتري، ص ٥١.

(٣) ولا عجب أن نجد ذلك في مثل هذا الزمان – الذين كثرت عجائبه – خاصة إذا كان الأمر متعلقًا بمثل ابن تيمية الذي أفنى عمره في الرد على أكبر مدارس الفكر الإسلامي (الأشاعرة والمتصوفة)، فوجود المخالفين والناقمين في هذا العصر بل و في كل عصر أمر لا غرابة فيه البتة!!

وإذ المقام لا يتسع لمناقشة هؤلاء جميعًا، نختار نموذجًا كان – أكثر ملكية من الملك نفسه– فأتى بما لم يأت به من قبله ونسب لشيخ الإسلام **ما لم يقله الحصني ولا الكوثري**، والذي دفعني لاختيار هذا دون غيره سبب واحد لا شريك له، هو أن هذا الشخص أتى بالنصوص المدعِّمة لمدعاه – وهذا مكمن خطورته –، وصاحبنا في هذا المقام وإن لم يكن معروفًا مشهورًا إلا أن السبب المذكور يجعلنا نقدمه على غيره(١).

سعيد فودة وكتابه الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية:

لقد جرى فودة على نهج الكوثري في اتهامه لابن تيمية بالتجسيم وغيره من الشناعات التي ينبو السماع عن ذكرها،وقبل مناقشة أدلة الكاتب التي ساقها لإثبات التجسيم عند ابن تيمية: **نعرج على بعض السمات التي تميزت بها كتابات سعيد فودة:**

لقد ساق فودة عددًا من النصوص التي حاول أن يثبت من خلالها أن ابن تيمية يقول بجسمية الباري جل شأنه. وسنتناول بعضًا من هذه النصوص مناقشةً وتحليلًا والله الموفق.

النص الأول: يقول فودة: قال ابن تيمية في «الرد على أساس التقديس» (١/ ٩): « والمقصود أن القول بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه لم يقل أحد من العقلاء أنه معلوم بالضرورة، وكذلك سائر لوازم هذا القول مثل كونه ليس بجسم ولا متحيز ونحو ذلك، لم يقل أحد من العقلاء إن هذا النفي معلوم بالضرورة، **بل عامة ما يدعي في ذلك أنه من العلوم**

---

(١) أشار عليّ بعض الأساتذة الأفاضل أن أختار نموذجًا أكثر شهرة في العالم الإسلامي، حتى تكون مناقشته ذات جدوى، كعبد الله الحبشي الهرري أو حسن السقاف، والحق أن الأول: لم يأت بشيء يذكر – رغم تشنيعه بل وتكفيره لابن تيمية، والذي فعله أنه نقل النص الذي ذكره الكوثري، وسبق مناقشته، ونصًا آخر نقله عن الكوثري أيضًا وهو لا يرتقي للمناقشة، أما السقاف فأدلته لا تعدو أن تكون بترًا أو تحريفًا لا تتفق على المغفلين من صغار طلبة العلم، فضلًا عن أن يناقش في رسالة علمية!!

النظرية» أهـ. هذا الكلام ذكره ابن تيمية في أوائل رده على أساس التقديس، والمسائل الأولى التي خاض فيها الإمام الرازي في هذا الكتاب المفيد هي نفي كون الله جسمًا ونفي كونه في جهة من الجهات، وابن تيمية يشرع الآن في الرد على الرازي في ذلك، فيقول: إن كون الله لا داخل ولا خارج العالم قول ليس معروفًا بضرورة العقل، بل هو من النظريات :أي الأمور التي إذا علمت ، فإنها تعلم بعد التأمل والنظر.

ثم قال ابن تيمية في إكمال تعليقه السابق على كلام الرازي: «مما يبين أن هذه القضية حق، أن جميع الكتب المنزلة من السماء، وجميع الأنبياء جاؤوا بما يوافقها لا بما يخالفها، وكذلك سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم يوافقون مقتضاها لا يخالفونها، ولم يخالف هذه القضية الضرورية من له في الأمة لسان صدق، بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها، وإنما خالفها طائفة من المتفلسفة، وطائفة من المتكلمين كالمعتزلة ومن اتبعهم أهـ، فانظر رحمك الله إلى ابن تيمية كيف يصرح أن قضية كون الله جسمًا وإنه في جهة إنما هي قضية دلت عليها جميع الكتب المنزلة من السماء، وجميع الأنبياء يوافقونها، وكذلك تابعوهم، إذن عند ابن تيمية، نفي كون الله جسمًا هذه ليست قضية ضرورية بل فيها خلاف، والحق أن الله جسم، كما دلت على ذلك النصوص وأن الأديان السماوية نزلت بذلك فانظر كيف يقلب الأمر الصحيح إلى نقيضه، ثم يدعي الضرورة في النقيض، فعنده صار كون الله جسمًا معلومًا بالضرورة من الأديان والعقول ولم يخالف في هذه القضية إلا من لا لسان صدق له في الأمة الإسلامية، إذن كل من قال أن الله ليس بجسم، فقوله مردود، وكل من قال إن الله جسم فقوله مقبول» أهـ[1].

استنبط فودة من هذين النصين:

---

(١) انظر فودة، الكاشف الصغير، ص ١٣٠ ١٣١.

أولًا: أن قضية كون الله جسم وأنه في جهة قضية دلت عليها جميع الكتب السماوية وجميع الأنبياء يوافقونها.

ثانيًا: الحق أن الله جسم كما دلت على ذلك النصوص وأن الأديان السماوية نزلت بذلك.

ثالثًا: كون الله جسمًا معلومًا بالضرورة من الأديان والعقول.

رابعًا: كل من قال أن الله جسم فقوله مقبول.

وإذا تأمل القارئ النصين السابقين لا يجد أي استنباط من استنباطات فودة البتة!! ولكن لندقق ما الذي فعله فودة في هذه النصين:

باختصار: أشار فودة أن الرازي في كتابه أساس التقديس خاض في مسائل منها: نفي كون الله جسمًا ونفي كونه في جهة من الجهات، وابن تيمية يشرع في الرد على الرازي في ذلك.

أما النص الأول فلم يستطع فودة أن يفعل معه شيء واكتفى بترداد ما قاله ابن تيمية وإن كان سيستغل جزءًا منه فيما بعد...!!.

ثم انتقل إلى النص الثاني وهناك وقع التحريف:

حيث إن فودة جعل قول ابن تيمية: «**مما يبين أن هذه القضية حق!! عائدٌ على(أن الله جسم) وعليه بنى الأحكام الموجودة في النص: من أن جميع الأنبياء جاؤوا بها يوافقها**..

والجرأة العجيبة التي تمتع بها فودة أدّت إلى أن يقول: «**فانظر رحمك الله إلى ابن تيمية كيف يصرح أن قضية كون الله جسمًا وإنه في جهة إنما هي قضية دلت عليها جميع الكتب المنزلة...**»

وهذا محض ادعاء، فابن تيمية لم يصرح ولم يلمح ، ومن حق أي منصف أن يطالب فودة بمكان التصريح المذكور!!.

ولكن فودة حاول ربط النص الأول بالثاني مع أن الذي يظهر أن هناك

كلام محذوف بين الفقرتين بدليل قول المحقق في بداية الفقرة الثانية، وقال: «مما يبين أن هذه القضية حق...»

وعلى فرض عدم وجود حذف، فالكلام في النص الأول تضمن الأحكام التالية:

أولًا: أن القول بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه لم يقل أحد من العقلاء أنه معلوم بالضرورة.

ثانيًا: لوازم هذا القول مثل كونه ليس بجسم ولا متحيز ونحو ذلك.

ولندقق فيما يلي:

أولًا: أن ابن تيمية أطلق على هذه الأحكام أنها ليست معلومة بالضرورة، وهذا أمر أجمع عليه أئمة الكلام و خصومهم ،فلا أحد يدعي أن كون الله لا داخل العالم ولا خارجه **مما يعلم اضطرارًا**. بل الرازي في مقدمة أساس التقديس حاول جاهدًا أن يثبت«فقط» **كون وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ليس أمرًا منفيًا بالضرورة!!**

ثانيًا: أن كونه ليس جسمًا ولا متحيزًا بناء على أن هذه لوازم كونه لا داخل العالم ولا خارجه..» ومعلوم عند ابن تيمية جيدًا **مراد أصحاب هذا القول من مفهوم الجسم والحيز**، ومع ذلك كله كيف سمح فودة لنفسه أن يجعل قول ابن تيمية: «مما يبين أن هذه القضية حق...» **عائد على أن الله جسم** مع أن محور الكلام في النص الأول: حول مسألة: «**أن الله لا داخل العالم ولا خارجه بل هذا صلب الموضوع الذي افتتح الرازي به مقدمة كتابه، لا كما موّه فودة**، نعم: الرازي عقد فصلًا في نفي الجسم عن الله ،إلا أن مقدمة الكتاب التي يتعلق بها كلام ابن تيمية **كانت حول وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه**[1].

وبذلك نجزم قطعًا أن الأحكام التي أطلقها ابن تيمية – رحمه الله – في

---

(١) انظر المقدمة الأولى،الرازي، من أساس التقديس.

النص الثاني إنما هي متعلقة بكون الله فوق سماواته مستوٍ على عرشه، وهذا يتناقض مع ما قرره الرازي في مقدمة كتابه: «أن الله لا داخل العالم ولا خارجه)، **وكتب ابن تيمية طافحة بإطلاق هذه الأحكام على هذه المسألة: أي كون الله خارج العالم وفوقه.**

أما ما جاء به فودة من كون ابن تيمية يطلق: **إجماع الكتب السماوية بل وإجماع الصحابة** على أن الله جسم،فهذا يجعل المنصف يتنابه شعور مزدوج من الضحك والبكاء في آن واحد!!.

فهل يقول ابن تيمية بإجماع الأنبياء والصحابة على أن الله جسم، **ثم يُبدِّع من يطلق لفظ الجسم حتى على المعاني الصحيحة المجمع على إثباتها.**

وهل يطلق ابن تيمية الإجماع على إثبات الجسم، **ثم يعيب على المتكلمين استخدام مثل هذه الألفاظ، أإجماع وابتداع؟. ما لكم كيف تحكمون!؟** ثم هل يطلق ابن تيمية الإجماع على إثبات الجسم، وهو الذي **قرر أنه لفظ محدث ومصطلح مجمل أطلقته الطوائف على عدة معان!، وقد سبق نفي ابن تيمية للمفهوم الفلسفي والكلامي بل واللغوي للجسم-أي نسبة ذلك إلى ذات الله تعالى- فأي تلك المعاني التي نقل ابن تيمية إجماع الأنبياء والصحابة عليها!!** ولا ننسى قبل هذا كله أن سعيد فودة لم يستدل بحرف واحد من كلام ابن تيمية، وغاية ما فعله أنه أقحم – من كيسه –: «إن الله جسم» بعد قول شيخ الإسلام: (مما يبين أن هذه القضية حق...).

وبنى عليها أحكام ابن تيمية التي أطلقها على كون الله فوق عرشه خارج العالم، وإنما أسوق هذه التناقضات التي تلزم فودة بتحريفه السابق، **لنبين كيف يقرأ الرجل عقيدة خصمه وكيف يتعامل مع مخالفه، وإلا فيكفي لإبطال قوله بهذين النصين فحسب ما يلي:**

أولًا: أن ما ذكره فودة محض افتراء لأن كلا النصين لا يوجد فيها حرف مما ذكره فودة.

ثانيًا: أن مدار حديث ابن تيمية على أن الله فوق عرشه، بدليل أن هذا النص جاء بعد ذكر الرازي: «بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه» فلا ريب أن رد ابن تيمية منصب على ذلك، لأنا إذا رجعنا إلى كلام الرازي الذي نقضه ابن تيمية لا نجد ذكرًا لمسألة: **أن الله جسم أو ليس بجسم، وإنما كلام الرازي يدور كله حول إثبات موجود غير حال في العالم ولا مباين عنه...»**[1].

ولذا نجد شيخ الإسلام ابتدأ رده بقوله«والمقصود أن القول بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه...»والله أعلم.

النص الثاني:

ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم.

هذا النص الذي ساقه فوده لإلصاق التجسيم بابن تيمية، ينبؤنا بوضوح عن طبيعة تفكيرهذا الرجل وخطورته،يقول فوده: « ابن تيمية يصّرُ في كثير من كتبه على أنه لا يوجد موجود مطلقًا إلا أن يكون جسمًا أو قائمًا بجسم، **وهذا الحكم عامًا شاملًا للمخلوقات والخالق** فقال في «التأسيس» (١/ ٩): (ما ثمّ موجود إلا جسم أو قائم بجسم) **ونسب هذا القول إلى الإمام أحمد؟!**[2]

وهاك كلام ابن تيمية بنصه: « **وطوائف من النظار قالوا: ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم – إذا فسر الجسم بالمعنى الاصطلاحي، لا اللغوي – كما هو مستقر في فطرة العامة.** وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم، وكذلك أيضًا الأئمة الكبار كالإمام أحمد في رده على الجهمية، وعبد العزيز المكي في رده على الجهمية، وغيرهما، **بينوا أن ما ادّعاه النفاة من إثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا محايث معلوم الفساد بصريح العقل**، وأن هذه من

---

(١) انظرابن تيمية، بيان التلبيس، ج١، ص٥٠٠٤.

(٢) فودة،الكاشف الصغير ص ٣٣

القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم»[1].

يقول فوده: تأمل كيف علّق على قول هؤلاء المجسمة[2] أولًا فقال:

أولًا: إنه مستقر في فطرة العامة.

ثانيًا: وهو قول كثير من الفلاسفة - ورأي كثير من الأئمة الكبار كالإمام أحمد، وعبد العزيز المكي، وغيرهما،**إذن هذا الرأي بلا شك هو الرأي الذي يقول به ابن تيمية**، أي أن الموجودات كلها إما أجسام أو أعراض قائمة بأجسام، **وذلك لأنه يستحيل أن يعارض ما ادّعى أنه فطرة العامة**، وقول الإمام أحمد، وعبد العزيز المكي وكثير من الفلاسفة، على زعمه - وبغضّ النظر عن صحة نسبة ذلك القول إلى من نسبه إليهم، الحاصل أن ابن تيمية يرجح هذا القول الأخير كما صرّح به هنا، خصوصًا أنه قال في نهاية عبارته: « وأن هذه - **أي إثبات كون الموجودات كلها الواجبة والممكنة إما أجسامًا أو قائمة بأجسام** - من القضايا البينة التي يعلمها العقلاء بعقولهم». ولا ريب أن ابن تيمية يعتبر نفسه من هؤلاء العقلاء ويستحيل أن يخالف نفسه إذن،واعلم أن مجرد القول بهذا الرأي والمذهب، **يثبت أن ابن تيمية مجسم حقيقي**؛ لأنه قال بأصل من أصولهم التي اعتمدوا عليها في القول بأن الله جسم ،وقد نقلنا ذلك عن ابن حزم فيما سبق ، وعن غيره من الذين تكلموا في الفرق والنحل».أهـ الكاشف ص١٣٧.

وفوده بكلامه هذا يكون قد ارتكب بحق هذا النص فظائع، ليست من قبيل الاجتهاد المأجور، وهي كالتالي:

أولًا: نسب إلى ابن تيمية ما لم يقله، فابن تيمية ينقل عن طوائف من النظار، فنسبة هذا الكلام لابن تيمية يعد من قبيل الخيانة العلمية.

---

(١) ابن تيمية،بيان التلبيس ج١، ص ٩

(٢) أي قولهم ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم.

ثانيًا: اتهم فوده ابن تيمية أنه ينسب القول:« بأنه ما ثمّ موجود إلا جسم...» إلى الإمام أحمد، وهذه الفرية إن قالها عن علم فهي افتراء بلا شك، وإلا فهي جهل مركب بألفاظ اللغة العربية، فسعيد فودة بكلامه السابق لم يميز بين واو الاستئناف و واو العطف، فقول شيخ الإسلام(وكذلك أيضًا الأئمة الكبار كالإمام أحمد) **فهذه الواو استئنافية** وليست واوَ عطف، بدليل باقي الكلام، فلو تساءلنا ما بال الإمام أحمد وعبد العزيز المكي؟؟ لجاء الجواب في تتمة النص« **بينوا أن ما ادّعاه النفاة من إثبات قسم ثالث...**» نعم هذا الذي قاله الأئمة الكبار، لا أنهم قالوا:« ما ثمّ موجود إلا جسم... »، بل كيف ينسب ابن تيمية ذلك للإمام أحمد، وهو الذي نقل عنه لّما سأله ابن أبي دؤاد: هل الله جسم، فقال: لا أعرف ذلك، وقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾[1].

ثالثًا: وهذه ثالثة الأثافي وهي حقًا تنسي ما قبلها، ولعلّ من يتابع الموضوع سطحيًا يظن أن خطأ سعيد فودة يمكن في نسبته لشيخ الإسلام ما لم يقله، **والحق أن هذه الثالثة أخطر مما قبلها، وسواء قالها الكاتب عن جهل أو عمدٍ ، فهي تعطي تصورًا جيدًا لحال أشدِّ أعداء عقيدة ابن تيمية في هذا العصر.**

فنقل ابن تيمية عن طوائف من النظار أنهم قالوا: « ما ثم موجود إلا جسم» ثم عقّب ابن تيمية: « إذا فسر الجسم بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي »، فالقارئ المفضال يذكر بلا شك قول نظار الكرامية (الذين فسروا الجسم **بأنه القائم بنفسه أو الموجود أو الموصوف بالصفات**). وقد سبق أن نبهنا أن ابن تيمية إذا أطلق الجسم اصطلاحًا، فإنما يقصد به من أطلقوا الجسم **على هذه المعاني الصحيحة**[2]. ولذا قال ابن تيمية:« إذا فسّر الجسم بالمعنى الاصطلاحي **لا اللغوي كما هو مستقر في فطرة العامة**»؛

(١) سبق تخريجه

(٢) وقد فصلنا رفض ابن تيمية لذلك

فالمعنى اللغوي للجسم هو الذي تدركه العامة وتفهمه وهو(ما كان غليظًا كثيفًا)، كما وضّحه ابن تيمية في غير ما موضع، وهنا يأتي فودة محاولًا وملبسًا: ليوهم القارئ أن ابن تيمية ينسب المعنى الاصطلاحي(ما ثم موجود إلا جسم...) لعامة الناس أيضًا، وهذا جهل عجيب!![1] يتبين ذلك بما يلي:

هل يستطيع فوده أن يأتي بالمعنى الاصطلاحي – عند ابن تيمية- لمفهوم الجسم؟؟ وعليه فنطالبه أيضًا: أن يبين لنا مفهوم الجسم لغة عند ابن تيمية حتى نرى بعد ذلك أيّ المفهومين ينسبه شيخ الإسلام للعامة.

وبتتبع كلام ابن تيمية في هذا الباب بل وكلام الفلاسفة والمتكلمين، نجد أن الاختلاف حول مفهوم الجسم ينحصر بما يلي:

١- المفهوم اللغوي.٢- المفهوم الكلامي ٣- المفهوم الفلسفي.٤- المفهوم الاصطلاحي.(الكرّامي) وهم الذين أطلقوا الجسم على الموجود والموصوف بالصفات القائم بنفسه.

وقد سبق بيان تفصيل ابن تيمية للمفهوم اللغوي، وكيف أنه عاب على المتكلمين والفلاسفة خروجهم عن المعنى اللغوي للفظ الجسم. كما أنه رفض بقوة، نسبة الجسم بمفهومه – اللغوي والكلامي والفلسفي – لله تبارك وتعالى. وقد سبق رفض ابن تيمية لإطلاق لفظ الجسم على المعاني الصحيحة كالوجود...؛ لأنها مخالفة للّغة، فكيف يقول بعدها أن المعنى الاصطلاحي هو المستقر في نظر العامة؟!.

هذا التفصيل لا أسوقه لأن العبارة موهمة أو مجملة – بل هي واضحة كالشمس – والقارئ سيدرك ذلك جيدًا – إن شاء الله تعالى – ولكن لنبين مدى المستوى الذي نزل إليه فودة في التعامل مع خصمه!!، لا نجد فودة

(١) ونحن نقول: جهل!! من باب إحسان الظن وإلا لو تأمل القارئ الكريم سابق النص ولاحقه وكذا ما ذكرناه في مبحث (موقف ابن تيمية من التجسيم) لكان له حكم آخر. والله أعلم.

تعرّض لشرح قول ابن تيمية(لا اللغوي)؛ **لأنه لو فعل ذلك لوضع نفسه في مأزق.**

ومع أن ابن تيمية ينقل عن النظار المعنى الذي أجمع عليه المتكلمون - وحرّفه فودة ونسبه لابن تيمية موهمًا أن شيخ الإسلام يقول بجسميّة الخالق - مع هذا فإن ابن تيمية لم يترك أمثال فودة هملًا بل بيّن لهم موقفه بكل صراحة بعد هذا النص مباشرة فقال: « **وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم بها أحد من السلف والأئمة، كما لم يثبتوا لفظ التحيّز ولا نفوه ولا لفظ الجهة ولا نفوه**». فأي بيان أوضح من هذا البيان.

وأختم بمسألة في غاية الخطورة: يقول فودة: « ابن تيمية يصرّ في كثير من كتبه على أنه لا يوجد **موجود مطلقًا إلا أن يكون جسمًا أو قائمًا بجسم، وهذا الحكم يطلقه عامًا شاملًا للمخلوقات والخالق فقال في «التأسيس» (١/ ٩) : ما ثم موجود إلا جسم أو قائم بجسم**»[1].

وسنبين الحقائق ثم نترك للقارئ الكريم الحكم على هذا الرجل:

أولًا: لو تتبعنا كتب ابن تيمية المطبوعة كلِّها - عن طريق الحاسب - فلن نجد فيها حرفًا واحدًا من الذي يذكره فودة إلا النص الذي استشهد به - وقد بيّنا حاله - وهو موجود في «بيان التلبيس» كما ذكر: (١/ ٩). وهو موجود أيضًا بحرفه ونصه في «مجموع الفتاوى» (٥/ ٢٩٥)، إذن فهو نص واحد في جميع كتب ابن تيمية، فما حكم قول فودة :«**يصرّ ابن تيمية في كثير من كتبه**»!!

ثانيًا: بيّنا قبلُ حال النص الذي استدّل به فوده، وعلى فرض وجود شبهة لديه في هذا النص أفلم يطّلع فوده **على نصوص ابن تيمية الطافحة في هذه المسألة تحديدًا**، وسنري فوده الآن ما الذي يصرّ عليه ابن تيمية في كثير من كتبه:

(١) ابن تيمية،الكاشف الصغير ص ٣٣

يقول شيخ الإسلام: « فمن تكلم باصطلاحهم وقال إن الله متحيز بمعنى أحاط به شيء من الموجودات فهذا مخطئ فهو سبحانه بائن من خلقه **وما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق** »[1]. وقال رحمه الله: «وهو إذا كان فوق العرش فهو العلي الأعلى وليس هناك مخلوق حتى يكون الرب محصورًا في شيء من المخلوقات ولا هو في جهة **موجودة بل ليس موجود إلا الخالق والمخلوق** »[2].

وقال رحمه الله: «... وإن كان عدميًا قيل له: العدم ليس بشيء فمن جعله في الحيّز العدمي لم يجعله في شيء موجود .ومعلوم **أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق** »[3]. فهل رأى القارئ المفضال ما هو الذي يصرّ عليه ابن تيمية في كثير من كتبه، ونترك بعد ذلك الحكم إليه. والله تعالى أعلم.

ومن خلال هذه الأمثلة يتضح أن أسلوب فودة تميز بما يلي:

أزعم أن كتابات هذا الرجل على قلّة اشتهارها وشيوعها ، إلا أنها الأخطر من نوعها ليس فيما يتعلق بابن تيمية فحسب، **بل على صعيد التأليف والفكر كَكُل**، فمن لم يعرف أسلوب الكاتب ويخبره عن قرب قد يكون بكل سهولة ضحية قلة الإنصاف والتعصب **مجتمعين في ثوب الثقة غير المتناهية وازدراء الآخر وكأن الآخر قد وجد خطأ في ركب العلم وأهله – مهما كانت مكانة هذا الآخر** عند من هم أعلم من فودة بمراحل ،وعلى خطورة هذه السلبية إلا أنها تتلاشى إذا قارنها بالميزة الأخرى التي طغت على كتابات فودة، ألا وهي: **تقطيع النص وإدخال ما ليس منه فيه!!** وقد

---

(١) ابن تيمية،بيان التلبيس ج١، ص ٥٢١

(٢) ابن تيمية،الجواب الصحيح لمن يدل دين المسيح ج٤، ص ٣١٧

(٣) ابن تيمية،الرد على المنطقيين ص ٢٣٩. وانظر النصوص الواردة في هذا الباب فيما يلي:

ابن تيمية،مجموع الفتاوى ج٦، ص ٣٨، ٣٩

ابن تيمية،منهاج السنة ج٢، ص ١٨٩، ٣٣٣

ابن تيمية،درء التعارض ج١، ص ١٤٥

اتضح ذلك بالأمثلة التي ساقها فودة لإثبات ما يدعيه، وهنا يستخدم فودة أسلوبًا خطيرًا – على عالم التأليف فضلًا عن العقائد – فيأتي بالنص ثم يبدأ بالتعليق عليه مدعيًا تحليله وتوضيحه، وقد يبدأ بما يقتضيه معنى النص حقًا ثم لا يلبث أن يُدخل المعنى الذي يدور في عقله ونفسه، ليبني باقي كلامه – على هذا المعنى الذي أقحمه(هو) – موهمًا القارىء أن ذلك من كلام خصمه، ليخلص بعدها بنتائج تنمُّ عن طريقة تفكيره!!.

إذا علم ذلك فلا عجب أن تجد فودة يتهم ابن تيمية بأنه يقول: **بجواز مماسة الله للنجاسات والشياطين**[1]،

وأن الله محدود من سائر الجهات[2]، وأن الله جسم ظاهرًا وباطنًا[3]، **وأن ابن تيمية يقول بوحدة الوجود**[4]، وغيرها كثير .والمتتبع لكتابات فودة يجد أنه أتى بما لم يأت به أحد من قبله إلا أنه كان حصيفًا فلم يطلق تكفير ابن تيمية صراحة ، لكنه **ألمح ودندن حول تكفير شيخ الإسلام في عدة مواضع**[5]، وتفرده باستنباط آراء ابن تيمية تدل على عقلية عميقة فريدة!!

وبذلك نكون قد انتهينا من مبحث – مناقشة من نسب التجسيم لابن تيمية – واللهَ أسأل أن يكون العدل والإنصاف حليفي. وهو حسبي ونعم الوكيل.

(١) فودة، الكاشف الصغير، ص ٤٢٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٧٤.
(٣) المصدر السابق، ص ١٣٨.
(٤) فودة،نقض التدمرية، ص ٤٦.
(٥) انظر فودة، نقض التدمرية، ص ١٠، ص ٨٣، وفودة، الكاشف الصغير، ص ١٨٩.

الخاتمة

الحمد لله والصلة والسلام على رسول الله وبعد؛

فقد توصلت من خلال هذا البحث إلى نتائج من أهمها:

أولًا: اختلاف الفرق الإسلامية في تحديد مفهوم لفظ الجسم وعليه اختلفت الآراء والأحكام.

ثانيًا: لم يكن الخلاف حول هذا المصطلح خلافًا لفظيًا، وإنما هو خلاف جوهري أساسي، ترتب عليه تباين في العقائد.

ثالثًا: وبناءً على هذا الاختلاف، فقد اتهمت الفرق بعضها بعضًا بالتجسيم، فالفلاسفة تتهم المعتزلة بأنهم مجسمة؛ لإثباتهم الأسماء لله عز وجل، والمعتزلة ترمي الأشاعرة بالتجسيم لإثباتهم الصفات المعنوية لله تعالى، والأشاعرة ترمي الحنابلة (السلفية) بالتجسيم لإثباتهم الصفات الخبرية كالوجه واليد، ... لله تبارك وتعالى، وتتأزم المسألة إذا علمنا أن من رموا بالتجسيم يلزمون مخالفيهم بما ألزموهم إياه؛ فالحنابلة (السلفية) يلزمون الأشاعرة أنهم مجسمة لأنهم أثبتوا ما هو من صفات الأجسام كالقدرة والإرادة ...، والأشاعرة ترمي المعتزلة بذلك لإثباتهم بعض صفات الأجسام كالقدرة والحياة، بل ويعتبر أئمة الأشاعرة أن الفلاسفة المعتزلة عاجزون عن إقامة الدليل على أن الله تعالى ليس جسمًا.

ومن خلال تتبع مفهوم الجسم عند الفلاسفة، والمعتزلة، والأشاعرة، تبين أن هناك اضطراب، حاصل في تلك الأصول التي بنت عليها تلك الفرق نظرتها للجسم، وقد فصلنا هذا في موضعه.

رابعًا: من خلال عرضنا لعقيدة اليهود والنصارى، في ذات الله عز وجل، تبين الفرق بين إثبات اليهود لصفات الله تعالى، وبين إثبات الكتاب

والسنة لها؛ فصفة الوجود من الصفات المتفق على إثباتها بين هذه المذاهب والأديان؛ فمن ينظر إلى وجود الله تعالى كالنظرة إلى وجود المخلوق فهو مشبه مجسم. أما من يثبت هذه الصفة لله -تعالى وتقدس- إثباتًا يليق بجلالة سبحانه، من غير تشبيه بصفات المخلوقين، فهو مؤمن منزه- مع التأكيد أن كليهما أثبت الصفة نفسها-.

خامسًا: لم يكن مذهب الكرامية مطردًا في نظرتهم للتجسيم، فغلاتهم وصفوا الله تعالى بأنه جسم حقيقة، أما نظارهم كمحمد بن الهيصم وغيره فأطلقوا لفظ الجسم على معان صحيحة كالموجود والموصوف بالصفات والقائم بنفسه، ولذا نجد أن المتكلمين قد اعتبروا خلافهم مع هؤلاء خلافًا لفظيًا، لأنهم أطلقوا لفظًا مبتدعًا على معانٍ صحيحة.

سادسًا: لم يكن مفهوم الجسم عند المتكلمين والفلاسفة موافقًا للمفهوم اللغوي للفظ الجسم، ولذا وجدنا ابن تيمية يفرق بين كلا المفهومين.

سابعًا: بناءً على المفاهيم التي وضعها المتكلمون والفلاسفة والكرامية للجسم، بات لدينا عدد من المفاهيم لمصطلح واحد، وهي كما يلي:

أولًا: المفهوم الفلسفي للجسم (وهو ما تركب من المادة والصورة).

ثانيًا: المفهوم الكلامي للجسم: وهو المركب من جزأين فصاعدًا، على خلاف بينهم في عدد هذه الأجزاء.

ثالثًا: المفهوم الكرامي- الهيصمي-: وهو إطلاق لفظ الجسم على القائم بنفسه أو الموصوف بالصفات أو الموجود.

رابعًا: المفهوم اللغوي: وهو ما يطلق على الشيء الغليظ الكثيف.

ثامنًا: كان لابن تيمية موقفًا واضحًا من كل هذه المفاهيم؛ فقد رفض شيخ الإسلام إطلاق الجسم على الله بمفهومه الفلسفي، وكذا بمفهومه الكلامي واللغوي، كما رفض ابن تيمية -رحمه الله- أن يطلق لفظ الجسم

حتى على المعاني الصحيحة كالموجود، والقائم بنفسه، ولذلك يكون ابن تيمية قد رفض لفظ الجسم بقده وقديده، ولا مكان له في معجم ألفاظه.

تاسعًا: هنالك اختلاف جوهري حاصل في طبيعة الجزء الفر بل وفي أصل ثبوته، وما يترتب على ذلك من الاختلاف في حقيقة الجسم وماهيته.

عاشرًا: رفض ابن تيمية للجزء الفرد بمفهومه الكلامي، وكذا رفضه للجسم بمفهومه الفلسفي، وعليه: فالفلاسفة والمتكلمون لا يمكنهم نسبة عقيدة التجسيم لابن تيمية؛ لأنه ابتداء يخطئ نظرتهم لطبيعة الجسم المخلوق، ويزيد الأمر وضوحًا لما يتفق مع المتكلمين والفلاسفة في صحة نفي الجسم (بمفهومه الفلسفي والكلامي) عن الله عز وجل.

الحادي عشرة: أقف على أي نص ينسب فيه ابن تيمية لفظ الجسم إلى الله تعالى، بل كان موقف ابن تيمية صريحًا محكمًا في نفي هذا اللفظ عن الله تعالى، وبيان ابتداعه وإجماله.

الثاني عشرة: بين ابن تيمية أن لفظ الجسم من الألفاظ المجملة المبتدعة التي لا يجوز نفيها ولا إثباتها، وهذا التوقف ليس من باب الحيرة والاضطراب -كما وضحنا ذلك من خلال منهج ابن تيمية في التعامل مع هذه الألفاظ- ولكن لما كان هذا اللفظ مجملًا قد أدخل الفرق في مضمونه معان صحيحة، ومعان باطلة أيضًا، وكذا من يطلقه على المعاني الباطلة التي لا تليق بذات الله تعالى، يظن إن أثبتناه أننا نثبت المعاني الباطلة أيضًا، وهذا موطن الإجمال وسبب قول ابن تيمية: بعدم جواز إطلاقه أو نفيه.

الثالث عشرة: نقلنا من النصوص ما يبلغ حد التواتر في براءة ابن تيمية من هذه العقيدة -أي التجسيم-، وسقنا نصوصًا محكمة لا خلاف في مفهومها، توضح موقف ابن تيمية الصريح من هذه العقيدة.

الرابع عشرة: لقد تعامل ابن تيمية مع هذه الألفاظ المجملة المبتدعة واستخدمها من باب الضرورة؛ إذ إن المخالف لا يدرك بعض المعاني إلا إذا

أطلقت هذه الألفاظ عليها.

الخامس عشرة: ثبت أن مفهوم الجسم الكلامي والفلسفي والكرامي مخالفًا لمفهوم الجسم اللغوي.

السادس عشرة: كان موقف ابن تيمية من باقي الألفاظ المجملة المتعلقة بمسألة التجسيم، كالحيز، والجهة، والحد، موقفًا واضحًا مماثلًا لموقفه من لفظ الجسم؛ حيث رفض المعاني الباطلة التي يطلقون عليها هذه الألفاظ، وأكد أن هذه الألفاظ بهذه المعاني الباطلة لا تلزم مثبتة الصفات.

السابع عشرة: من خلال تتبع كلام خصوم ابن تيمية الذين اتهموه بنسبة هذه الألفاظ (الجسم، الحيز، والجهة)، إلى ذات الله، إنما ألزموه بذلك بناء على ما ظنوه لازمًا، وكما تقرر أن لازم المذهب ليس بلازم، فلا يصح بعدها نسبة هذه اللوازم لابن تيمية؛ فكيف إذا كان هو ينكر هذه اللوازم ولا يراها تلزم مذهبه، فيكون الأمر آكد في نفي هذه الشناعات عن مذهب شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى-.

الثامن عشرة: وقوع المتكلمين في إشكال كبير بالنسبة لمذهب السلف؛ إذ أنهم نسبوا إليهم عقيدة التفويض، والتي تقتضي عدم إدراك معاني النصوص المثبتة لصفات الله عز وجل.

التاسع عشرة: اختلاف المتكلمين أنفسهم في مفهوم لعقيدة التفويض - التي ينسبونها للسلف- فبعضهم يري أن هذه النصوص كفواتح السور لا يدرك منها أي معني، وآخرون يشنعون على هذا الرأي، ويرون أن السلف فهموا معاني هذه النصوص إلا أنهم توقفوا عن اختيار أحد هذه المعاني، ونسبتها إلى الله تعالى.

العشرون: كان حال من نسب التجسيم لابن تيمية دائرًا بين أمرين:

أولًا: إما أن يلزم ابن تيمية التجسيم لإثباته العلو والصفات الخبرية، من غير تصريح أن ابن تيمية يلتزم ذلك.

ثانيًا: أو أن يتهم ابن تيمية بالتجسيم صراحة، معتمدًا على تصريح بلفظ ينقله ابن تيمية عن غيره في معرض المناظرة والمحاجة، ويكون معنى الجسم المذكور في السياق: أنه القائم بنفسه أو الموجود أو الموصوف بالصفات ...، والله تعالى أعلم.

فهرس المصادر والمراجع

١- ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد، **الكامل في التاريخ**، ط١، (تحقيق خليل مأمون شيحا)، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٢م.

٢- الأرو، لعبد الرزاق عبد المجيد، **مصادر النصرانية دراسة وتقويمًا**، ط١، ٢م، دار التوحيد للنشر، الرياض، ١٤٢٨هـ.

٣- الأشعري، أبو الحسن، اللمع، (تحقيق د. حمودة غرابة)، المكتبة الأزهرية للتراث.

٤- الأشعري، أبو الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، ط٢، (تحقيق دراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي)، مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٢م.

٥- الأشعري، أبي الحسن علي بن إسماعيل (ت ٣٢٣هت)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.

٦- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٧- الأصبهاني، إسماعيل بن محمد التيمي، الحجة في بيان المحجة، (تحقيق محمد ربيع المدخلي، ومحمد أبو رحيم)، دار الهداية، الرياض، ١٤١١هـ.

٨- أمين، عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ط٣، ١م، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧١م.

٩- أندراوس، اطسون وإبراهيم سعيد، شرح أصول الإيمان، ط١ ١م، دار الثقافة المسيحية، القاهرة.

١٠- أنيس، إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ**، ط٢، ١م، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣م.

١١- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت ٧٥٦)، **المواقف بشرح الجرجاني**، ط١، ٣م، (تحقيق د. عبد الرحمن عميرة)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م.

١٢- آبادي، القاضي أبي الحسين عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، م١٢ (تحقيق محمد محمد قاسم، راجعه: إبراهيم مدكور).

١٣- آبادي، القاضي أبي الحسين عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)، **شرح الأصول الخمسة**، ١م، (تحقيق عبد الكريم عثمان)، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٤- آل تيمية، عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم، ط١، ١م، **المسودة**، دار ابن حزم، ٢٠٠٨م.

١٥- الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي محمد (ت ٦٣١ه)، **غاية المرام في علم الكلام**، (تحقيق د. حسن الشافعي) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

١٦- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، **صحيح البخاري**، ط١، م٤، (محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

١٧- بدوي، عبد الرحمن، **أرسطو**، ١م، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م.

١٨- البربهاري، الحسن بن علي، **شرح السنة**، ط١، (تحقيق محمد سعيد سالم القحطاني)، دار ابن القيم، الدمام، ١٤٠٨هـ.

١٩- ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد (٧٧٩هـ/ ١٣٧٧م)، ط٢، رحلة ابن بطوطة، (تحقيق علي المنتصر الكتاني) مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩م.

٢٠- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد ت ٤٢٩، الفرق بين الفرق، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) دار المعارف- بيروت. م١.

٢١- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت ٤٢٩هـ)، **أصول الدين**، (تحقيق أحمد شمس الدين) دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

٢٢- بنسيس، **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان**، ١م، (ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م.

٢٣- بور، دي، **تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط٤**، (نقلة إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٢٤- البيضاوي، عبد الله بن عمر، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، ط١، ١م، (تحقيق عباس سليمان)، دار الجيل، بيروت، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٩٩م.

٢٥- البيضاوي، عبد الله بن عمر (ت ٦٨٥هـ)، **المنهاج في علم الأصول** ط١، ٢م، شرح شمس الدين الأصفهاني (تحقيق عبد الكريم النملة)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٩م.

٢٦- البيهقي، الحسين بن علي، **موقفه من الإلهيات، ط٤**، (د. أحمد بن عطية الغامدي)، مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠١م.
٢٧- البيهقي، الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ)، **الأسماء والصفات**، ط١، (تحقيق ناصر بن نجار الدمياطي)، دار ابن رجب، ١٤٢٥هـ.
٢٨- البيهقي، الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ)، **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، ط١، (تحقيق أحمد إبراهيم أبو العينين)، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ.
٢٩- الترمذي، أبو عيسي محمد بن عيسي، الجامع الصحيح سنن الترمذي (تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي- بيروت).
٣٠- التهانوي، محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
٣١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الفتاوى الكبرى**، ط١، ٦م (تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفي عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
٣٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية**، ط١، ٤م، (تحقيق عبد الله محمود عمر)، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م/ ١٤٢٠هـ، **ومنهاج السنة النبوية**، (تحقيق محمد رشاد سالم)، ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٦هـ.
٣٣- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ٢م، (تحقيق: د. ناصر عبد الكريم العقل) مكتبة الرشد، الرياض.
٣٤- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، ط١، (تحقيق: سعيد نصر محمد نصر)، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٠م.
٣٥- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، ٣٧م، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم).
٣٦- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، (تحقيق وتعليق د. علي بن ناصر الألمعي)، دار الفضيلة، ٢٠٠٤م.
٣٧- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **بيان تلبيس الجهمية**، ط١، ٢م، (تصحيح وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم)، مكتبة ابن تيمية، ١٣٩١هـ.
٣٨- ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، **الرد على المنطقتين**، ط١، ١م، (تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي)، مؤسسة الريان، بيروت، ٢٠٠٥.

٣٩- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب، **مجالس ثعلب**، ط١، ١م، (شرح وتعليق عبد السلام هارون)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٨م.

٤٠- الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦هـ)، **التعريفات**، ط١، ١م، (تحقيق إبراهيم الأبياري)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٤١- الجليند، محمد السيد، **قضية الأولهية بين الدين والفلسفة**، ١م، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م.

٤٢- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم بن سعد الله، **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، ط١، (تحقيق وهبي سليمان غوجي الألباني)، دار إقرا، سورية، دمشق، ٢٠٠٥م.

٤٣- ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م)، **الخصائص**، ط٢، م٣، (تحقيق عبد الحميد هنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

٤٤- الجهني، د. مانع بن حماد الجهني، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، م٢، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، دار الندوة العالمية.

٤٥- الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، ط٤، (تحقيق أحمد عبد الغفور العطار)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.

٤٦- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (ت ٤٧٨هـ)، **العقيدة النظامية**، (تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري)، المكتبة الأزهرية للتراث درب الأتراك خلف الجامع الأزهر ١٩٩٢م.

٤٧- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (ت ٤٧٨هـ)، **الشامل في أصول الدين**، ط١، ١م، (تحقيق عبد الله محمود محمد عمر)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٤٨- الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨هـ)، **الإرشاد**، ط٣، ١م، (تحقيق محمد موسي يوسف وعلي عبد المنعم عبد الحميد)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٢٢هـ.

٤٩- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)، **الدرر الكامنة**، ط١، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٩٧٥م.

٥٠- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي، **فتح الباري**، ط٣، ١٣م، دار السلام- دار الفيحاء، ٢٠٠٠م.

٥١- ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ)، **الفصل في الملل والنحل**، ط١، ٣م، (تحقيق يوسف البقاعي)، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م.

٥٢- الحصني، تقي الدين أبو بكر محمد، **دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد**، ط١ (والكتاب بتعليق الكوثري، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤م/ ١٤٢٥هـ).
٥٣- الحنفي، ابن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، ط٩، ١م، المكتب الإسلامي، ١٩٨٨م.
٥٤- الخميس، أ. د. العلامة محمد بن عبد الرحمن، **أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة**، ط٢، ١م، دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
٥٥- الدراقطني، أبو علي بن عمر، **كتاب الصفات**، ط١، (تحقيق نشأت بن كمال المصري)، مكتبة ابن تيمية، ٢٠٠٥/ ١٤٢٥هـ.
٥٦- الدسوقي، **حاشية الدسوقي على أم البراهين**، ١م، طبعة دار أحياء الكتب العربية، ١٩٦١م.
٥٧- دياب، د. محمد أحمد، **أضواء على اليهودية من مصادرها**، م١، دار المنار، القاهرة، ١٩٨٥م.
٥٨- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، **تذكرة الحفاظ**، ط١، ٤م، (تحقيق زكريا العميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
٥٩- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، ط٣، ٢٥مم، (مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط)، مؤسسة الرسالة.
٦٠- الرازي، محمد بن عمر، (ت ٦٠٦هـ)، **المباحث المشرقية**، ط١، ٢م، مطبعة الأمير، ١٣١١هـ.
٦١- الرازي، محمد بن عمر، (ت ٦٠٦هـ)، **أساس التقديس**، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط١/ ١٩٩٥.
٦٢- الرازي، محمد بن عمر، (ت ٦٠٦هـ)، **معالم أصول الدين**، ط١، (تحقيق د. أحمد حجازي السقا)، مكتب الإيمان، (١٩٩٩م).
٦٣- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، ط١، ٥م، (تحقيق محمد عبد السلام شاهين)، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

٦٤- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **الأربعين في أصول الدين**، ١م، (تحقيق أحمد السقا)، دار الجيل، ٢٠٠٤م.
٦٥- الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٦- الرازي، محمد بن عمر، **محصل أقوال المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين**، ط١، م١، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٦٧- الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، ط٢، (تحقيق أحمد شمس الدين).
٦٨- رستم، سعد رستم، **الذات الإلهية والمجازات القرآنية والنبوية**، ط١، م١، الأوائل للنشر والتوزيع ٢٠٠٢م.
٦٩- رسل، بتراند، **تاريخ الفلسفة الغربية**، (ترجمة د. زكي نجيب محمود)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.
٧٠- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م.
٧١- الزاهد، أبو عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد، **ياقوتة الصراط في تفسير غريب القرآن**، ط١، (تحقيق محمد بن يعقوب التركستاني)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ٢٠٠٣م.
٧٢- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، **تاج العروس**، (تحقيق مجموعة من المحققين)، دار الهداية.
٧٣- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين وبهامشه الإملاء على إشكالات الإحياء**، دار الفكر.
٧٤- الزركان، د. محمد صالح، **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، دار الفكر.
٧٥- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، **البحر المحيط**، ط٣، دار الكتب، ٢٠٠٥م.
٧٦- ابن زكريا، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس الللغة**، م١، (شهاب الدين أبو عمرو)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
٧٧- أبو زهرة، محمد، **محاضرات في النصرانية**، ط٣، مطبعة المدني ١٨ شارع العباسية، ١٩٦٦م.

٧٨- السبكي، تقي الدين السبكي، **الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية**، ط١، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٣م، ١٤٠٣هـ.
٧٩- سفر الخروج.
٨٠- سفر القضاة.
٨١- سفر الملوك.
٨٢- سفر أرميا.
٨٣- السقا، د. أحمد حجازي، **الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلامية**، ط١، م١، دار النهضة العربية- ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت، مصر، ١٩٧٨م.
٨٤- السكسكي، عباس بن منصور، **البرهان في معرفة العقائد والأديان**، (تحقيق د. بسام سلامة العموش)، مكتبة المنار، عمان، ١٩٩٦م.
٨٥- السمر قندي، شمس الدين، **الصحائف الإلهية**، (تحقيق د. أحمد بعد الرحمن الشريف)، م١، مكتبة دار الفلاح.
٨٦- سودان، مراد شكري، **دفع الشبهة الغوية**، ط١، ١٩٩٤م.
٨٧- ابن سينا، حسين بن عبد الله (ت ٤٢٦)، **الشفاء**، الناشر وزارة التعليم والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٥٦م.
٨٨- ابن سينا، حسين بن عبد الله (ت ٤٢٦)، **الرسالة الأضحوية**، م١، (تحقيق سليمان دنيا) دار الفكر العربي، ١٩٤٩م.
٨٩- ابن سينا، حسين بن عبد الله (ت ٤٢٨)، **النجاة**، القسم الثالث، ط٢، الناشر محي الدين صبري الكردي، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
٩٠- ابن سينا، حسين بن عبد الله (ت ٤٢٨)، **الإشارة والتنبيه بشرح: نصير الدين الطوسي**، (تحقيق د. سليمان دنيا)، دار المعارف، مصر.
٩١- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، (تحقيق: علي سامي النشار)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٩٢- الشاطبي، إبراهيم بن موسي (ت ٧٩٠هـ)، **الموافقات**، ط١، ٨م، (تحقيق مشهور حسن سلمان)، دار ابن القيم دار ابن عفان، ٢٠٠٣م.
٩٣- شهبة، ابن قاضي، **طبقات الشافعية**، (صححه وعلق عليه، عبد المنعم خان)، دار المعارف العثمانية.

٩٤- الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ)، **نهاية الإقدام**، ط١، م١، (تحقيق أحمد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ.
٩٥- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن حنبل، كتاب السنة المطبوع مع الرد على الجهمية والزنادقة، (تصحيح وتعليق إسماعيل الأنصاري)، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
٩٦- صبحي، أحمد صبحي، **في علم الكلام**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٨٩٢م.
٩٧- العاملي، محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، دار التعارف، بيروت.
٩٨- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد (ت ٤٦٣هـ)، **التمهيد في الموطأ من المعاني والأسانيد**، (تحقيق مصطفي بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير)، مؤسسة القرطبة.
٩٩- عبد الحميد، د. عرفان، **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، ط١، (مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ.
١٠٠- عبد الحميد، محمد محي الدين، **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**، وهو حاشية على إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، دار العلم، ط١، حلب، ١٤١١هـ.
١٠١- ابن عبد السلام، عز الدين (ت ٥٧٨هـ)، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**،، (تحقيق رضوان غريبة)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٠٢- ابن عبد السلام، عز الدين (ت ٥٧٨هـ)، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
١٠٣- عبده، محمد، **حاشية محمد عبده على العقائد العضدية ضمن كتاب محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين**، (تحقيق سليمان دنيا)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٥٨م.
١٠٤- العروسي، عبد الشكور، **الذات الإلهية بين الإسلام والنصرانية**، ط١، م١، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، ٢٠٠٧م.
١٠٥- ابن عساكر، علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ)، **تاريخ دمشق**، (تحقيق: أبي عبد الله علي عاشور الجنوبي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ٢٠٠١م.
١٠٦- عفيفي، زينب، **الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي**، م١، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر.

١٠٧- العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة، **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**، ط٢، (تحقيق د. عثمان عبد الله آدم الأثيوبي)، دار الراية، الرياض، ١٤١٨هـ.
١٠٨- علي، جابر بن إدريس، **مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها**، ط١، أضواء السلف، ٢٠٠٢م.
١٠٩- عويس، منصور محمد، ابن تيمية ليس سلفيًا، ط١، ١م، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠م.
١١٠- غرابة، حمودة، **ابن سيناء بين الدين والفلسفة**، م١، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية.
١١١- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **تهافت الفلاسفة**، (تحقيق أحمد شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.
١١٢- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، **ميزان العمل**، ط١، (تحقيق سليمان دنيا)، دار العارف، مصر، ١٩٦٤م.
١١٣- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، (تحقيق د. مصطفي عمران)، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.
١١٤- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **إحياء علوم الدين**، (تحقيق صدقي محمد جميل العطار)، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
١١٥- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، (تحقيق ودراسة حمكة مصطفي)، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.
١١٦- غلاب، محمد، **الفلسفة الإغريقية**، م٢، القاهرة، ١٩٣٨م.
١١٧- الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩هـ)، **إحصاء العلوم**، (صححه ووقف على طبعه وصدره بمقدمة مع التعليق عثمان محمد أمين)، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر سنة ١٣٥٠هـ- ١٩٣١م.
١١٨- الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩هـ)، م١، **الجمع بين رأي الحكيمين** القاهرة، ١٩٠٧م.
١١٩- الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩هـ)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، م١، (تقديم أ. د. طه حبيشي، دراسة وتحقيق القدس للدراسات والبحوث)، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث.

١٢٠- الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩هـ)، **فصوص منتزعة**، م١، (حققه وقدم له وعلق عليه فوزي نجار)، دار المشرق، بيروت، لبنان.
١٢١- الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩هـ)، **مبادئ الموجودات**، م١، (حققه وقدم له فوزي النجار)، دار المشرق، بيروت.
١٢٢- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم المقاييس في اللغة**، (حققه: شهاب الدين أبو عمرو)، دار الفكر، بيروت، لبنان.
١٢٣- ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، **الصاحبي**، ط١، م١م، (تحقيق د. عمر فاروق الطباع)، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٣م.
١٢٤- الفراء، أبو يعلي محمد بن الحسين، **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، ط١، (تحقيق محمد بن حمد النجدي)، مكتبة دار الإمام الذهبي للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤١٠هـ.
١٢٥- الفراهيدي، ابن عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، (تحقيق مهدي مخزوعي وإبراهيم السامرائي)، دار الهلال.
١٢٦- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **العين**، (تحقيق د. عبد المجيد الهنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).
١٢٧- فودة، سعيد عبد اللطيف، **الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية**، ط١، م١، دار الرازي، ٢٠٠٠م.
١٢٨- فورك، أبو بكر محمد بن الحسين، **مشاكل الحديث وبيانه**، جمعية دار المعارف العثمانية، ١٣٦٢هـ.
١٢٩- فؤاد، عبد الفتاح أحمد، **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠١م.
١٣٠- القاضي، د. أحمد بن عبد الرحمن، **مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات**، ط٢، دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.
١٣١- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، **الجامع لأحكام القرآن**، (تحقيق سمير البخاري)، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٣م.
١٣٢- ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ.
١٣٣- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، **البداية والنهاية**، ط١، ١٤م، (تحقيق علي شيري) بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٣٤- كرم، يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، م١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.
١٣٥- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسي الحسيني، **الكليات**، (تحقيق عدنان درويش- محمد المصري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.
١٣٦- ابن كمونة، سعد منصور، تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، دار الأنصار، القاهرة.
١٣٧- الكوثري، محمد زاهد، مقالات الكوثري، ط١، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٧٢هـ.
١٣٨- الكوثري، محمد زاهد، **إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق**، ط١، (المكتبة الأزهرية، مصر.
١٣٩- اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور أبو القاسم، **شرح أصول اعتقاد أهل السنة**، (تحقيق: د. أحمد سعد حمدان)، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٢هـ.
١٤٠- النشار، الحسن بن موسي، **فرق الشيعة**، مطبعة الدولة، اسطنبول، ١٩٣١م.
١٤١- مارش، لوليم مارش، **السنن القويم في تفسير أسفار العهد القديم**، بيروت، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، ١٩٧٣م.
١٤٢- المحمود، عبد الرحمن، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، مكتبة ابن رشد، الرياض، ١٤١٥هـ.
١٤٣- المرتضي، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسي، **الانتصار**، م١، (تقديم محمد رضا حسن الخرسان)، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٧١م.
١٤٤- مسعد، بولس حنا مسعد، **همجية التعاليم الصهيونية**، ط١، م١، (تقديم محمد خليفة التونسي)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٩م.
١٤٥- المعتق، عواد، **المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها**، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠١م.
١٤٦- المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، **تحريم النظر في كتب أهل الكلام**، ط١، (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية)، دار عالم المكتب، الرياض، ١٩٩٠م.
١٤٧- المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة، **ذم التأويل**، (تحقيق بدر بن عبد الله البدر)، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٦هـ.

١٤٨- ملكا، هبة الله بن علي، **المعتبر في الحكمة**، ط١، تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩هـ.

١٤٩- ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط٣، (اعتني بتصحيحه أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي)، دار إحياء التراث العربية ومؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٩م.

١٥٠- موسي، جلال موسي، نشأة الأشعرية وتطورها، طبعة دار الكتاب اللبناني- بيروت ط١/ ١٩٧٥، م١.

١٥١- موسي، جلال محمد، **نشأة الأشعرية وتطورها**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٥.

١٥٢- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط٧، م١، دار القلم، ٢٠٠٤م.

فهرس الموضوعات







دار الوعي للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية – الرياض

ص . ب ٢٤٢١٩٣ الرمز البريدي ١١٣٢٢

هاتف ٠٠٩٦٦١١٤٥٣٩٨٨٣ فاكس ٠٠٩٦٦١١٤٥٣٢١٥٧

daralwae@gmail.com